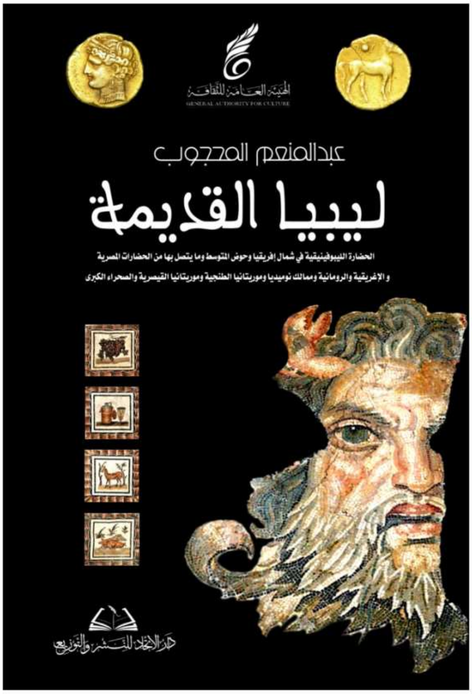
فضاءات

مارس- أبريل 2018



يصدر قريباً



ليبيا القديمة

الحضارة الليبوفينيقية في شمال إفريقيا وحـوض المتوسـط وما يتصل بـهـا من الحضارات المصرية والإغريقية والرومانية وممالـك نوميديـا وموريتانيـا الطنجيـة وموريتانيا القيصرية والصحراء الكبرى.

تأليف: عبدالمنعم المحجوب.

الناشر: دار الاتحاد للنشر والتوزيع، تونس.

برعاية: الهيئة العامة للثقافة - طرابلس.

عدد الصفحات: 500 صفحة.

مقاس: 16.5 × 24 سم.

المكان في هذا المعجم ثابت لا يتغير، ولكنه ليس معجماً جغرافياً، وهو يهتم بما مرّ على هذا المكان من أحـداث، ولكنه ليس معجماً تاريخياً أيضاً؛ فإلى الجغرافيا والتاريخ نجد الأسـطورة والآداب والأديان وعادات السـكان. إنه، بعبارة أخرى، موسوعة صغيرة عن حضارات شمال إفريقيا، أو هو موسوعة ليبوفينيقـيـة **Libophoenician**، لعلّها الأولى في حقلها هذا.

اسم ليبيا مثال على "الجغرافيا المرنة" لعدم استقراره عند حدود جغرافية نهائية، وقد أطلق هوميروس هذا الاسم على قارة إفريقيا بأسرها، وكانت في زمنه اسماً مضمّخاً بالأساطير، تحيط به غرابـة ميثيّة تجعل منه فضاءً مجهولاً لا صلة له بـالعالم أو الأويكومين المأهول المعروف آنذاك، ثم جمعت اللغة اليونانية دلالة الفضاء القـاريّ في كلمة إفريقـيا، وبـهذا الاسـم عُرفت إلى يومنا هذا، وصارت الصفة إفريقـي تدل على كل من يسـكن هذا الامتداد دون تحديد إثني أو إقليمي، بينما خُصّصت كلمة ليبيا للدلالة على شـمال إفريقـيا من صحـراء غرب النيل شرقـاً إلى المحيط الأطلسي غرباً، ومن البحر المتوسط شمالاً إلى الصحراء الكبرى حيث تخوم السودان الغربي والأوسط.

فضاءات

العدد 53، مارس/ أبريل – آذار/ نيسان 2018

لوحة الغلاف: Rana Mermertas – تركيا

التوزيع

ليبيا: شركة المختار للخدمات الإعلامية، هاتف: 0213341036. المغرب: الشركة العربية الإفريقية للتوزيع (سبريس)، هاتف: 022249200. تونس: الشركة التونسية للصحافة، هاتف: 71322499. الأردن: وكالة التوزيع الأردنية (أرامكس ميديا)، هاتف: 65358855. سلطنة عُمان: مؤسسة العطاء للتوزيع، هاتف: 24492936.

سعر النسخة

ليبيا: 5 دينار. الدول العربية الأخرى 2 دولار. دول العالم 5 دولار.

تصدر مجلة فضاءات كل شهرين عن مؤسسة تانيت (و) دار الأصالة والمعاصرة للنشر والتوزيع، بالتنسيق مع أطلس فيو www. atlasview. net (و) بلد الطيوب www. tieob. com . عنوان المراسلات وإرسال المساهمات: maryamivory@gmail. com، أو إلى: ص. ب: 9147061 بريد ذات العماد، طرابلس - ليبيا. لا تعبّر آراء الكتّاب بالضرورة عن رأي المجلة، توزَّع المقالات حسب المقتضيات الفنية، ولهيئة التحرير حق تأجيل أو إلغاء المواد المرسلة.

في هذا العدد

فتحي التريكي (*)

المعقولية العربية
ومقومات اليسار العربي الجديد

سأنطلق من الملاحظة التي وردت عند الفقيد هشام شرابي في مبحثه "النقد الحضاري للمجتمع في نهاية القرن العشرين" والتي اعتبرت أننا في الثمانينات من ذلك القرن قد دخلنا منعطفاً جديداً على المستوى الثقافي العام وقد ظهر جليّا أن الفكر الذي صاحب المراحل السابقة يحتاج اليوم إلى إعادة نظر وإلى صياغة جديدة إن لم نقل تفكيكاً كلياً. لأن الخطر الأكبر يتمثّل في عدم القدرة على النقد الجذري لأوضاعنا وفكرنا وثقافتنا كما يتمثّل في التمسّك بالأيديولوجيات الماضية وبالاتجاهات الفكرية التقليدية.

لذلك أعتقد أنّ الحديث عن التقدم وعن يسار عربي تقدمي جديد في الثقافة العربية حالياً يستوجب إعادة صياغة بعض المفاهيم والتصورات اللازمة لإعادة بناء نهضة عربية جديدة تقوم على مكتسبات فلسفة النهضة وتطور مرتكزات انتماءاتنا الحضارية وتجذّر ملتزمات تحديث أنماط حياتنا وتأقلمها مع مستجدات العولمة. فيبدو لي أن مبادئ تقدمنا الحضاري الآن لا تكمن أساساً في بعدها التكنولوجي ومن خلال تطور العلوم واكتساب التقنيات الضرورية لتكوين مجتمع المعرفة، بقدر ما تتموضع داخل تصورات متجددة يجب استئناف البحث فيها من خلال معطيات واقعنا المتأزم قبل الثورتين العربيتين التونسية والمصرية وبعدهما.

يمثل تفكيك المعقولية العربية الحالية ونقدها نقداً جذرياً كما فعلنا في أعمالنا السابقة بالمعقولية الغربية الحالية في صبغتها الليبرالية الجديدة حيث قد بينا سابقا أنها إقصائية في نمط علاقاتها بالغير تعتمد العنصرية والكولونيالية بداية ضرورية لتأسيس ركائز نظرية ليسار عربي جديد. وكما بينّا في مقال سابق صدر في هذه المجلة يصطدم المتصفح في معطيات المعقولية العربية بالشرخ العميق الذي يهد

(*) مفكر وفيلسوف تونسي، يعمل أستاذ كرسي اليونيسكو للفلسفة بالجامعات العربية. ساهم صحبة جاك دريدا في اقتراح فلسفة التعايش والتعقلية واقترح أيضاً فكرة تقاسم الكونيّة.



الفيلسوف التونسي فتحي التريكي

كيان هذه المعقولية التي تستورد تقريبا كل التكنولوجيات المتطورة ولكنها وفي الآن نفسه ترفض الحداثة ومستتبعاتها.

فالمعقولية العربية ما تزال ترزح تحت وطأة الوجداني والانفعالي والغريزي. وقد شدّد الفلاسفة منذ أفلاطون على حيوانية هذه المرحلة واعتبروا أن الإنسان يكتسب إنسانيته متى تخلى عن سيطرة الوجدانية واستنجد بالعقل والتعقل.

في هذا الإطار لا بد من التنبيه على المكانة المرموقة لبعض الفلاسفة العرب الذين حاولوا نقد هذه المعقولية العربية الرجعية مشددين على دور العقل في بناء الثقافة العربية الجديدة وأذكر من بينهم صادق جلال العظم الذي وافاه الأجل يوم 11 ديسمبر 2016 وحسين مروة والطيب تزيني وعبدالله العروي ومحجوب بن ميلاد ومحمد عزيز لحبابي وعبدالوهاب بوحديبة وغيرهم. كل منهم بطريقته الخاصة ناضل فكرياً لتحريك السواكن في العالم العربي نهوضا بالعقل والعلم وأخص بالذكر هنا محمد عابد الجابري الذي حمل مشروعا متأصلا ومنفتحا يهم مكوّنات ما يسميه "بالعقل العربي" لأنه قد عالج أزمة الفكر العربي وحاول تقديم الحلول الفكرية الممكنة من وجهة نظره معتمداً على ما تركه لنا تراثنا الثري من إمكانات عديدة لقراءات متجددة وتأويلات دقيقة تسمح لنا بالسيطرة على أزمة حاضرنا بعقل تنويري يمكّننا من الاستفادة بمستجدات العلوم وتطورات الفكر.

لقد شعر فقيد الفلسفة مثله مثل هشام شرابي أن مرحلة بناء الفكر العربي بعد استقلال البـلاد العربية لا بد أن تمر بنقد ذاتي يعيد الأمل في بناء ثقافة تقدمية

ويكون ذلك في فلسفة الجابري بمعالجة ثلاث قضايا مصيرية وهي باقتضاب: إعادة قراءة تاريخنا حسب قاعدة علمية تعتمد ما وصلت إليه فلسفة التاريخ ابتداء من ابن خلدون ووصولا إلى ميشال فوكو، والهمّ المنهجي في ذلك هو الابتعاد عن القراءة التراثية للتراث. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن هذه الإشكالية بقيت مطروحة إلى يومنا باعتبار أن المد البترولي السلفي يحتاج إلى تخدير الجماهير العربية بالمجد التراثي ليبقى ناهبا لخيراتها وذلك بدغدغة عواطفها والاستنجاد بوجدانها.

لذا رأى محمد عابد الجابري أن من واجبه التعرض إلى هذا الوجدان بالتحليل وتقديم نظرة شاملة عن العقل العربي الذي مازال يخضع للبيان وللوجدان. وهي القضية الثانية التي عالجها في مشروعه الفلسفي الضخم وتتمثل في "نقد العقل العربي" وإعادة بنائه على أسس علمية قويمة وذلك بتحليل معطيات الفكر الإسلامي الكلاسيكي بما في ذلك علم الكلام وعلم النحو العربي والشعر والخطابة وعلم تفسير القرآن وعلم الحديث وطبعا الفلسفة المشائية والاستشراقية.

فتعرض أولا إلى علوم البيان ناقدا ما يسميه بالعقل البياني الذي يعتمد القياس منهجا (القياس البياني) وتعرض ثانيا إلى علوم العرفان الذي يعتمد مجالات الوحي والوجدان والانفعال كمنهج إبيستمولوجي للمعرفة فنجد ذلك واضحا في التصوف مثلا وفي الفلسفة الشيعية كالإسماعلية وفي بعض مدارس التفسير وفي الفلسفة الاستشراقية وفي بعض مدارس علم الكلام وفي بعض العلوم العربية كالكيمياء وعلم الفلك وغير ذلك. وتعرض أخيرا إلى علوم البرهان الذي يعتمد إبيستمولوجيا منهجا تجريبيا ومنهجا تحليليا مثل ما نجده في المنطق والرياضيات وعلوم الفيزياء وفي الميتافيزيقا.

وقد أخذت معالجة هذه القضية الجانب الأكبر من حياته لأنها استوجبت وصف بنية "العقل العربي» وتركيباته المختلفة كما استوجبت تفكيكه ونقدها وفرضت على الفيلسوف معالجة تمظهراته في المجتمع والسياسة وفي الأخلاق وأنماط العيش داخل المجتمعات العربية.

أما القضية الأخيرة التي عالجها الفقيد ولعلها لم تكتمل تتمثل في كيفية استخراج عقل عربي منفتح من خلال العملية الضخمة المتمثلة في نقد العقل

العربي. لذلك عاد إلى قراءة القرآن قراءة عقلية محاولا إيجاد ما به يمكن للعقل العربي أن يستعيد قضاياه فيقضي بذلك على هيمنة الوجدان في ربوعنا.

ورغم الاحترازات التي قدمتها في أبحاثي حول مفهوم العقل العربي الذي أعتبره مجانباً للصواب لأن العقل لا يخضع لمعطيات جغراسياسية فإن مشروع الجابري يرتكز على محاولة استئناف تحاليل قضايانا بالعقل والعلم. لذا فأنا أستعمل تصور المعقولية العربية عوضاً عن العقل العربي فالعقل كوني يعتمد المنطق العام وبه تتواصل الإنسانية كاملة. فلا يمكن أن يكون لكل حضارة عقلها.

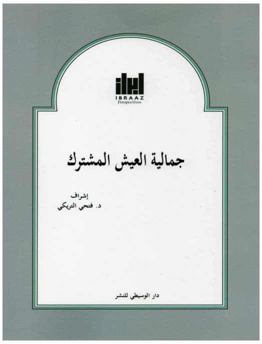
فالمهم أنه حاول توجيه "العقل العربي" نحو الممكن ونحو التقدم والإبداع. لقد سيطر الفكر اللاهوتي على المعقولية العربية وأغلق زمانيتها بطريقة جعلتها تنعزل عن العالم وتفقد مكانها الذي كان أساسيا في القرون الخمسة الأولى بعد ظهور الإسلام.

ما العمل إذن إذا ما أردنا لهذه الربوع وضعا مغايرا يجنح نحو التقدم العلمي والتكنولوجي في تناغم مع التقدم المجتمعي والفكري؟

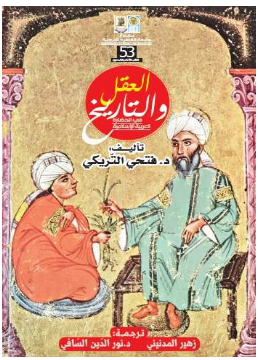
لعلنا هنا نستطيع تقديم مقترح تصورات لإجابة ممكنة من خلال رؤية متجددة يجب استئناف البحث فيها تحت معطيات حياتنا اليومية وواقعنا المتأزم ولعل ذلك سيساعد على بناء اليسار الجديد في الوطن العربي.

وأول هذه التصورات تهمّ مسالة الحرية بالذّات من حيث هي ركيزة أولية وضرورية لكل تقدّم ممكن. ومقاربة هذه المسألة لا تكون مجدية إلا إذا كانت مقاربة جدلية مفتوحة مرتبطة بمفاهيم مجاورة كالمسؤولية، والقرار والفردية والتعايش والغيرية وغيرها من مفاهيم أساسية تجعل من الحرية شبكة معقدة من التصورات









والممارسات.

إلا أن المقاربة النظرية للحرية لا تكفي باعتبارها أيضا ممارسة في الأساس على المستوى الوجودي والاجتماعي يجب أن ترافق كل تفكير فيها وكل تنظير وتأسيس لها. فالتفاعل الحقيقي بين مفهوم الحرية وممارستها داخل كل طيات المجتمع هو الذي يعطيها ايجابية قصوى ويجعلها تسكن بسهولة كل مجتمع ممكن. على أن هذه الممارسة من حيث هي نتيجة التفاعل بين النظر والعمل ستكون مجدية في المجموعة إذا تأقلمت مع مفهومي العدالة الاجتماعية والتآزر بين الجميع. وسنتعرض لهذين المفهومين في مقالات مقبلة.

ودون إغراق تحليلي وحتّى ألخّص كل ذلك أقول بأن الحرية هي الحق بألاّ يخضع الفرد في المجتمع إلاّ للقوانين العامة. يعني ذلك أنه على المجتمع أن يضمن كرامة المواطن فلا يمكن اعتقاله أو سجنه أو قتله أو تعذيبه من قبل إرادة اعتباطية لفرد ما سواء كان هذا الفرد في أعلى هرم السلطة أو في أسفله، أو من قبل قرار اعتباطي لمجموعة من الأفراد.

أن يكون الفرد حرا في عصرنا يعني الحق بالتصريح علنا ودون رموز وواسطة ملتوية بآرائه ودينه وفلسفته واعتقاداته، كما يعني الحق في اختبار طريقة عيشه دون شرط أو تصريح أو جواز، وكذلك الحق في الاجتماع بأفراد عائلته ومجتمعه لأغراض نفعية أو دينية أو إيديولوجية أو سياسية. فهذا إذن هو المبدأ الأولي التأسيسي لكل ثقافة تقدم ممكنة. وعلى اليسار الجديد أن يتبنى هذه المعطيات المؤسسة للحرية ويدافع عنها ولا يتركها حكرا على الليبراليين واليمينيين. ويكون ذلك بربطها بمعطيات العدالة الاجتماعية التي يجب أن تكون في تناغم مع حرية الأفراد.

أما التصور الثاني الذي ينبني عليه فكر التقدم يتمثل في بروز "المدني" وتركيز شرعيته على المجتمع، وفي حقيقة الأمر فإن مبدأ الحرية في كل شيء، في الدين والأدب والفكر والصناعة والسياسة والمجتمع، يقودنا أساسا إلى تصور المدني من حيث هو نتيجة حتمية لتفاعل شائك بين الفردانية والاجتماعية، حيث لن يضمحل الفرد داخل مستلزمات المجتمع السياسية، ولن يغيب الوجود الاجتماعي المشترك عن الفعل الفردي والحق الإنساني.

ولعل ما يجب الانتباه إليه هو أن مجتمعاتنا العربية مازالت تولّد السياسي لقمع

المدني، ومازالت السلطة فيها ترتكز على شبكة هائلة من الإقصاءات المتعدّدة، بحيث سيكون السّويّ المصطنع الذي قد تمت صناعته داخل الأسرة وفي المدارس وتحت وطأة الأيديولوجيات الرسمية هو المواطن الوحيد الممكن بالنسبة إليها بحيث سيكون حق الاختلاف والتعارض غير ممكن بالمرة في هذه المجتمعات السياسية.

الفكر العربي السياسي بصفة عامّة لم يجد توازنه الخاص في عملية تجذير الحياة السياسية في المجتمعات العربية لأن هذا الفكر بقي دائما في حالة التساؤل المستمر عمّا ينبغي أن تكون عليه السلطة في تعاملها اليومي مع الأفراد وفي بناء مشروعيتها التي تضمن لها البقاء والنّجاعة، لذلك اتجه الفكر عامّة نحو إيجاد حلول لهذه التساؤلات، تارة تتمترس المشروعية خلف التراث الديني فتتخذ منه حصنا "منيعا"، ضد غوائل التيارات الصراعية المعارضة في شكلها العنيف لذلك لا يمكن لهذه الأيديولوجية الدينية أن تقبل التعارض أو الاختلاف، وتارة أخرى تحاول المشروعية الاعتماد على الحاضر بتعقّد مشاكله وتنوّع معطياته لتنفتح على المستقبل وتبني بذلك فكرا تقدّميا يستند إلى العقل العلمي والتقني. فمجتمعاتنا العربية حتى بعد ثورتي تونس ومصر بقيت تتأرجح بين هاتين المشروعيّتين ولم يستطع الفكر العربي السياسي إلى الآن أن يقوم بهذه القفزة النوعية ليطرح جانبا وبصفة نهائية المشروعية الأولى وألا يعتمد إلا المشروعية الثانية. ويبقى الاختلاف واردا ولكن بين تقنيات وكيفيّات المشروعية الثانية.

هذا يعني أنّ على الظاهرة السياسية بصفة عامّة في المجتمعات العربية ألاّ تخرج عن المشروعية الفكرية المدنية وإلا انزلقت هذه المجتمعات إلى هيمنة عناصر غيبية لا ناقة للإنسان فيها ولا جمل. يعني ذلك أن اليسار الجديد في العالم العربي مجبر الآن على التحول من سياسة إخضاع العمل المدني لمشيئة أحزاب سياسية مركزية إلى التشجيع على تطوير النضالات الاجتماعية والمدنية ليكون فاعلا في تطوير القرارات السياسية.

ولكن علينا ضمن جدلية المدني والسياسي أن نبين بوضوح صيرورة مفهوم الشعب. لأن هذا المفهوم قد لعب دورا أساسيا في كل الثورات التي عرفها العالم بل إنه قد تأسس مع الثورة الفرنسية. ورغم نقد ماركس الذي بيّن أن ما يوجد حقيقة هو الصراع الطبقي وأن وحدة الشعب غير موجودة إلا في المستوى الأيديولوجي، فقد ذهبت بعض الدراسات الفلسفية، الآن وعلى غرار ما قامت به الفيلسوفة البلجيكية شانتال موف، إلى إقرار نظرية الشعبوية السياسية.

نعم مصطلح الشعبوية في أذهان المثقفين سلبي وممارسات بعض السياسيين تنبذ الشعبوية ولكنها قد ظهرت في المدة الأخيرة ناجعة وأساسية إذ بها انتخب مثلا ترامب رئيسا جديدا لأميركا وبها زحف اليمين المتطرف في أوروبا نحو امتلاك السلطة. وهي التي سمحت للاتجاهات الإسلامية السياسية في الوطن العربي بالوصول إلى السلطة بعد ثورتي تونس ومصر. وسنعود إلى هذا المفهوم وندرسه على ضوء متطلبات اليسار العربي المنشود وضمن دراسة علاقة اليسار بالظاهرة الدينية. أما التصور الثالث الذي قد يركز فكرة التقدم في الحياة الاجتماعية العربية ألخصه في تصّور التعقّليّة.

هذا التصور الذي قد قمت بالتعريف به من خلال دراسة أعمال الفارابي عندما ربط بين النظر والعمل في تصوّره للعقل. فالعقل النظري "هو قوة يحصل لنا بها بالطبع لا ببحث ولا بقياس العلم اليقين بالمقدمات الكلية الضرورية" التي هي مبادئ العلوم. "والعقل العملي هو قوة تحصل للإنسان عن كثرة تجارب الأمور وعن طول مشاهدة الأشياء المحسوسة مقدمات يمكنه بها الوقوف على ما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب في شيء من الأمور التي فعلها إلينا"، فإن كان العلم والحكمة فضيلتي العقل النظري، فإن التعقل هو فضيلة من فضائل العقل العملي. والتعقل هو "القدرة على جودة الروية واستنباط الأشياء التي هي أجود وأصلح، فيها يعمل ليحصل بها الإنسان خيرا عظيما في الحقيقة وغاية شريفة فاضلة، كانت تلك هي السعادة أو شيء مما له غنى عظيم في أن ينال به السعادة والتعقل غير الكبس والدهاء وهو غير الخبث والجربذة وهو أنواع كثيرة يكون أساس تدبير شؤون المنزل وهو التعقل المنزلي، «ويكون أيضا أساس تدبير المدينة وهو التعقل المدني"، وهو أخيرا السعي لنيل "الخيرات الإنسية". فالتعقل يصبح إدراك "الأشياء الإنسانية" والسعي بها إلى نيل السعادة.

هكذا تكون التعقليّة تمشيا في الحياة يأخذ العقل ركيزة لأعماله فينفتح على النظر والعمل والإحساس والأخلاق. لذلك يجب أن تكون التعقليّة متجذرة في حياتنا اليومية وفي معاملاتنا المختلفة على كل المستويات. وما من شك أنّ تقلص العقل في المجتمعات يؤدي حتما بحسب الفارابي إلى سيطرة الدهاء والمكر لأن "العقل والكبس يحتاج كل واحد منهما إلى استعداد طبيعي يفطر الإنسان عليه. ومتى فطر الإنسان معدّا للتعقل التام ثم عاود الرذائل استحال وتغير فصار بدل التعقل ذا دهاء وخبث ومكر".

وأخيرا يكمن التصور الرابع في علاقتنا بالآخر. وفي هذا الصدد أردنا أن نتعمق قليلا في مفهوم الغيرية علّنا نفهم نجاعته من ناحية وتأثيره في تطوير فلسفة تقدمية متجذرة ومنفتحة في الآن نفسه. لقد عاب المحافظون على اليسار العربي تفتحه بل خضوعه أحيانا إلى إرادة سياسية خارجية. لذلك لا بد من ضبط مقومات علاقتنا بالآخر.

ففي مجال حديثنا العادي عن الأنا وعلاقاته الاجتماعية المختلفة، نستعمل مصطلح الآخر لنفيد به الطرف الآخر في علاقاتي واتصالي في كل مجالات الحياة. فالآخر مفهوم ينتسب إلى المتحدث في الهنا والآن. وبذلك لا يكون حضوره ممكنا إلا إذا أثبتنا حضور الذات المتكلمة. أما مصطلح الغير فهو لا يفرض الأنا مقابلا وطرفا للعلاقة الممكنة، بل يفترض الهو بصفته جوهر الوجود ومبدأه. فتكون بذلك الغيرية مقابل الهوية علاقة سالبة للوجود.

فكلما قمنا بمقاربة اجتماعية للعلاقات البشرية حيث نستحضر الأنا نستعمل عادة مصطلح الآخر لنعبّر بوضوح عن مقتضيات هذه العلاقة وإشكالاتها. أما إذا رمنا التعمق فلسفيا في أصل وجود الآخر وجوهره، نفضل عندئذ استعمال تصورات الغير والغيرية حتى نعطي لهذه العلاقة بعدها الأنطولوجي. فالغير لا يفيد الآخرين كما لا يفيد الآخر بعينه من حيث هو شخص له حضور في المجتمع. كذلك يجب ألاّ نفهم من استعمالنا لمفهوم الغير هنا ما يكون غير الإنسان، كالحيوان أو الجماد أو النبات وغيرها بحيث أن الغير هنا لا يفيد الأشياء ولا الحيوانات ولا العالم الإلهي. لأننا نعني بالغير الإنسان الآخر الذي هو إنسان مثلي له نفس الحقوق ووجوده يساوي وجودي أنطولوجيا وأخلاقيا وقانونيا، ولكنه يختلف عنّي في نمط وجوده وحياته. يعني ذلك أن "الإنسان الغير" ليس هو فقط غير أنا بل هو أنا آخر، أنا الغير، هو الأنا الذي يختلف عن ذاتيتي وهو موجود مثلي في عالمنا المشترك له حضوره كأنا آخر سواء كان في علاقة معي أو كان منفصلا كل الانفصال عني.

يقول عبدالوهاب بوحديبة "الإنسان ليس إلا ذلك الكائن المغاير للغير بل المغاير لغير الغير. لذا يكون الوعي بالذات ثانويا على أساس أن الغير، منذ البداية، يسكن فيه ويتكون منه ويكشف عنه. وفي قلب الهوية تقيم الغيرية وتلتصق، بل تتسرب ضائعة في سلسلات لا تنتهي" (انظر د. عبدالوهاب بوحديبة، القصد في الغيرية - الوسيطي للنشر، تونس 2001 ص 10).

لكل ذلك سيكون تحديدنا للغيرية في علاقة جدل مع الهوية ومع الهو وسيقتضي هذا التحديد تفكيرا خاصا في معضلة الغير ومفارقات العلاقة بالآخر.

فهل الغيرية مشكلة في حد ذاتها؟ فهل الوجود من حيث هو وجود لا يمكن أن يحدث خارج الغيرية؟ ثم هل الغير هو عنصر وجودي باعتباره الوجه الآخر للوجود؟ هل كلما أردت أن أكون وجودا لذاتي سأكون حتما وجودا للغير؟ هل يوجد الإنسان الفرد خارج كل علاقة ممكنة مع الغير؟

عندما اعتبر أرسطو، (انظر بدايات كتاب أرسطو في السياسة)، أن الإنسان المتفرد إما أن يكون إنسانا فوقيا أو حيوانا تحتيا بحيث لن يكون متفقا ومتناغما مع مفهومه فذلك يعني أن الإنسان هو الكائن العادي الذي يفكر ويشعر ويحيا، يصيب ويخطئ، يحب ويكره وفي كل ذلك هو مجبر على نسج علاقات متواصلة مع الغير تسوسها طبعا المصالح والغايات ولكنها تمكّن الجميع من البقاء والعيش العادي. هكذا بالنسبة إلى أرسطو، لا يمكن أن نحدد الفرد إلا من خلال تلك العلاقات مع الغير من حيث هو وجود ضروري لإقرار الكينونة. بتعبير معاصر نستطيع القول بأن الإنسان هو كائن يقطن العالم بكل معطياته المادية والرّوحية وبكلل تشكل علاقاته التواصلية وكينونته فتحدد بذلك ليصبح حيوانا اجتماعيا.

والمفيد هنا أن الإنسان ذات مندفعة في عالم عادي فهو ذات في علاقات أصلية مع الوجود الآخر. وهايدغير يرى أن الوجود المتفرد الذي يكون دون علاقة مع الآخر لا يمكن تصوره، بل إن النظرية القائلة بوجود المتفرد على حدة والذي يسعى فيما بعد إلى إيجاد علاقة مع متفرد آخر هي نظرية مغلوطة. فالوجود هو وجود معا. والوجود معا هو تحديد تأسيسي للوجود الإنساني. يقول هايدغير "إن الآخر لا يمكن أن ينقص ويخلف إلا في الوجود معا وللوجود معا. فالوجود المتفرد والمتوحد هو نمط ناقص من الوجود معاً". (انظر هايدغير: الوجود والزمن - الفقرة عدد 26).

لا نتحدث هنا عن الوجود معا من حيث هو شرط بقاء الجنس الإنساني بالرغم من كونه ضرورة ملحة للعيش. ونحن نعرف نظرية شوبنهاور في "إرادة الحياة"، تلك التي تجعل من الحب رابطة ضرورية للحياة البشرية. يقول شوبنهاور "إن الميل المتزايد لمحبين اثنين هو في الحقيقة إرادة العيش لفرد جديد يستطيعان إحداثه». فالحب هنا وسيلة أساسية لتجديد الوجود واستمراريته من خلال «إرادة الحياة".

كذلك لا نتحدث عن الوجود معا من حيث هو إمكان للكوجيتو وللأنا أفكر، من حيث هو خصوصية وجود كتفكير "يسيطر في الحال على جسدي الشخصي الوحيد

والذي يعمل في العالم المحيط" حسب تعبير هوسرل في كتابه "التأملات الديكارتية".

قد يؤدي هذا الكوجيتو إلى نوع من الانعزالية للذات بحيث سيكون تحديد الأنا من خلال فعل التفكير لا غير، وكأن التفكير في حد ذاته لا يقع في العالم مع الآخر. لذلك أكد هوسرل على العالم المحيط من حيث هو الأساس للتفكير وللوجود معا. والتذاوت هنا هو محاولة لتجاوز الانعزالية في الكوجيتو وفتحه على الآخر. وهكذا تكون هنا الغيرية تأسيسية أيضا في تعيينها لهوية الإنسان المفكر.

نريد أن نشدد القول بأن الغيرية هي الوضع العادي للأنا وللهو. فإذا كانت الفلسفة هي عملية نقدية تأسيسية للوجود معا، فإن الغيرية ستكون هي أساس الذات والوعي وهي سمة الحرية الإنسانية. تبقى مع كل ذلك قضية علاقتنا بالآخر قائمة. لأن طبيعة الإنسان الحيوانية تجعل من الآخر جهنّم كما يقول سارتر. فهو معي ولكنه بحكم حيوانيته سيصبح في كل لحظة غريما وأحيانا عدوا يصبو إلى تنحيتي من الوجود. وقد بيّن هيغل في جدلية السيد والعبد عندما حاول دراسة إشكالية الاعتراف أن حذف الآخر مستحيل لأنه سيحذف الطرفين في الوقت نفسه.

ومهما يكن من أمر فإن الوجود في العالم يمكن أن يأخذ صبغة عنيفة كالحروب والإجرام وكل وسائل العنف المادي والمعنوي فتكون علاقتي بالآخر علاقة صمود ومقاومة، وهي علاقة طبيعية تبرّرها ضرورة البقاء البشري وهي علاقة مشروعة قانونا وأخلاقا يبررها الحق الأعلى في الوجود والحياة.

كذلك يمكن أن تأخذ الغيرية صبغة متسالمة تضمن علاقاتها مبادئ الحقوق والاحترام والتعقل فتكون عندئذ علاقتي بالآخر علاقة محبة وتآنس أي ما سميناه بالعيش معا في كنف الكرامة.

ولا يمكن تصوّر نظرية تقدمية ممكنة دون الأخذ بعين الاعتبار معطيات الغيرية وضرورتها من حيث هي إمكان الوجود والحياة، وعلى اليسار السياسي العربي الجديد أن يبني غيرية جديدة فاعلة وإيجابية حتى تأخذ هذه الغيرية صبغة تسالم وتعايش وذلك بالمزيد من التحكم في ذاتيتنا وأخلاقياتنا وقوانيننا وأنماط عيشنا ومجرى تصوراتنا وتفكيرنا لتكون متفتحة أكثر على الغير دون المساس بهويتنا ومصالحنا وقراراتنا واستقلاليتنا وهو أمر صعب لا محالة ولكنه ممكن إذا تخلت القوى التقدمية عن الخوف من تهمة التبعية وأعطت لمسائل الهوية حقها في

الدرس والتحليل.

هكذا يرتبط إذن مفهوم اليسار العربي الأساسي ونعني التقدم بمفاهيم الإنماء والتطور والتحديث والغيرية ويكون ذلك بتجذير تصوّر الحرية في مجتمعاتنا وهيمنة المدني على السياسي وتركيز تواصلية بين أفراد المجتمع تقوم على التعقل واحترام الآخر وقبول المختلف.

والسؤال المطروح كيف تتأقلم هذه المبادئ العامة مع واقع الثقافة العربية والعالمية باعتبار أن الثقافة العربية رغم قبوعها داخل معقوليتها النقلية المهيمنة مجبرة على التلاقح مع الحضارة الغربية المهيمنة؟

بكل إيجاز نقول بأن ما ميّز حقل الثقافة العربية هو الاختلاف وشدة التنوّع. وقد يكون ذلك إيجابيا لغرس مستلزمات الفكر الحرّ والنقاش العمومي لقضايانا، ولكن الفكر العربي عموما قد كان عرضة لقمع شديد لم يشاهده أيّ قرن ولم تعرفه أيّ حضارة. فالمفكرون مقهورون في معظم البلدان العربية، بحيث أن الفكر ما زال يعيش القهر المتواصل وفي أفضل الحالات يستلزم المفكر في كثير من البلاد العربية ألاّ يتحدث في السياسة والمجتمع وأن يقبع داخل اختصاصه الضيق وأن يكتفي بوظيفته حتى لا يصبح غريبا كامل الغربة في وطنه. وقد تواصل ذلك بعد الثورتين العربيتين في تونس ومصر ولكن بطريقة أخرى حيث تم استبعاده وحلّت محل المثقف المفكر مجموعة كبرى من السفسطائيين المحللين للأحداث يتهاطلون على الفضائيات والإذاعات والصحف خدمة لمموّليهم من أحزاب ومجموعات مافياوية وحتى منظمات وأجهزة خارجية.

وقد كان الهدف من كل ذلك هو القضاء على الاختلاف والتنوع الفكري حتى تسيطر أحاديّة التفكير من جديد. ونتيجة كل ذلك هو استقرار التخلّف في ربوع عالمنا العربي. فلا غرابة أن ينعزل الفكر عندنا وأن تهجرنا العقول الذكّية والفاعلة، ولا غرابة أن تسود مجتمعاتنا نسبة تفوق 50 بالمئة من الأميين. فهل من تقدم ممكن في ظل عدم توفر العدالة الاجتماعية عندما تبقى المرأة مثلا مشلولة وفاقدة لأبسط حقوق الإنسان في أغلب عالمنا العربي، وفي ظل تكريس القيم التراجعيّة تعليما وإعلاما واجتماعا؟

ليس من السهل تغيير الأوضاع العربية ولن يكون ذلك من خلال تدخل الأجنبي سلما أو حربا، بل قد يكون ذلك من خلال مقاومة عناصر التخلّف على كل الأصعدة.

وقناعتي تكمن هنا في وجوب تأسيس فلسفة عربية جديدة تقوم على أسس عقلانية من ناحية وعلى مستلزمات التحديث والتقدم من ناحية أخرى. ويكون ذلك بتركيز تصوّرات الحرية والمواطنة والتعقلية التواصلية والغيرية المتسالمة في العمل المدني والسياسي. وهي ما سمّيته بفلسفة التآنس انطلاقا من قراءاتي للفارابي وأبي حيان التوحيدي ومسكويه.

ولا بد أن نذكر هنا أن فلسفة التآنس هي إمكانية التفكير في الشروط الموضوعية والروحية للتقدم، أساسه الأنس والحرية والتعقل والمواطنة، وقد تظهر هذه الفلسفة في التصورات التي تتحدد حول مفهوم الاتفاق كما نجده عند الفيلسوف الأميركي راولس أو التواصل كما نجده عند الفيلسوف الألماني هابرماس أو التآزر عند الفيلسوف الكندي بايلور، أو الضيافة عند الفيلسوف الفرنسي دريدا. كل هذه المفاهيم هي تصورات تعالج وضعية الإنسان المتردية في عالم تسيطر عليه معقولية الهيمنة، هذه المعقولية التي تتمحور حول العقل الأدواتي الحسابي المنغلق.

وخلاصة القول ليس ثمّة من شك أن فكرة التقدم كما وردت في الحداثة قد قامت على أساس تكوّن الثقافة الغربية من خلال سيطرتها اقتصادا وسياسة على العالم، فاقترن كل ذلك بالتقدم الصناعي والتكنولوجي وسيطرة رأس المال كما أنها انبنت على سيطرة العقل وانتشار العقلانية في المجتمع وتطوّر الفكر التنويري الذي وجد بذوره في فلسفات القرن الثامن عشر وظهور الحركات النقدية التي قد أخذت أحيانا بعدا تنسيقيا. قد يمكن ذلك أيضا في مواصلة مشروع التحديث التقدمي في عصر العولمة، عصر ما بعد الحداثة حتى بعد اكتشاف العالم أن فكرة التقدّم قد لعبت دورا كبيرا، على الصعيدين الثقافي والأيديولوجي في تبرير حركات الاستعمار الهائلة. فلا ننسى أن حركيّة ما بعد الحداثة تقوم على ما يسمّى بفترة ما بعد الاستعمار أي أنّها أعلنت بداية نهاية سيطرة أوروبا على العالم كما أنّها قد أعلنت بوضوح أزمة نزعة التيار الأوروبي وأدخلت الفكر الريبي التشكيكي ورفضت الكلية وكرّست فلسفة التنوّع.

من هنا فإنّ فكرة التقدم إذا حصرناها داخل تصوّرات استعمارية فإنها ستكون غير مجدية لمعالجة وضعنا الحالي، لأنها ستقترن بوضعيات فكرية وأيديولوجية واقتصادية قد تمّت محاربتها في المجتمع العربي أثناء حروب التحرير. أمّا إذا حرّرناها من سيطرة الفكر الحداثوي وجعلناها محرّكا للتحديث، أي تحديث كلّ جوانب

المجتمع والثقافة بما في ذلك التراث وذلك خدمة للحياة الجديدة، فإننا سنستطيع بكل جرأة وشجاعة أن نبني مقومات فكر تقدمي يقوم على إنتاج الحقائق العلمية في كل جوانبها، ويفتح المجال للفرد أن يختار نمط حياته ليثبت انتماءه ومدنيّته بحرية وتعقل واحترام للغير والعيش سويّا، وهذا المشروع الإصلاحي الذي بدأ منذ القرن التاسع عشر ويتواصل الآن رغم الأزمة العنيفة التي تهزّ كيان الإنسان العربي، قد يأخذ اليوم صبغة متجدّدة تتأسس على الحرية والمدنية والتعقّليّة والعيش معا بالعزّة والكرامة والقوّة وحبّ الحياة. ولعل ذلك هو الهدف الأسمى المعلن في الثورة التونسية.

ولعل الثورة التونسية التي يحاولون اليوم تحويل وجهتها هي الولادة لليسار العربي الجديد الذي يجب أن يقوم على المبادئ المذكورة: حرية فردية واجتماعية ونشاط مدني نضالي وعيش مشترك بالكرامة وحب متواصل للحياة من أجل تنمية شاملة تضمن السعادة لكل أفراد الشعب.

مُحمَّد صَلاح بوستة*

لمَ يمتهن الفيلسوف التّرجمة؟

في اعترافٍ مبدئي لا يحتاج إلى استنطاق النّص، أو مساءلة الذي كتبه، إعتراف تؤكده السّيرة الأكاديمية لكاتب "تُرجُمان الفَلْسَفَة"، يؤكد لنا مُحمَّد موهُوب أن التّرجمة ليست بذاك العمل المحال أو المستحيل الذي يستحق صاحِبه المحاكمة، وأن ترفع باسمه صكوك الاتهام المجحفة في حقه، باعتباره خائناً للأصل، ومزيفا لمعاني ما يجب أن ينقل في أمانة، وبقلم أمين لا يغدر ولا يخون، فجُل أعمال أستاذ الفَلْسَفَة المعاصرة بكلية الآداب بمراكش، السّابقة على عمله الفلسفي بصدد التّرجمة هي ترجمات. نعم ترجمات، لكن بصيغة وبمذهب وطريقة أخرى، ترجمات لما هو عربي إلى ما هو ليس بالعربي، أي نقل ما تَقَوَّلتْهُ "النَّحْنُ" عن نفسها، شعراً وروايةً وقصةً إلى لغات أخرى في وضعية مريحة، في تناقض غريب عجيب مع المهمة التي يختارها سائر المترجمين عادة لأنفسهم وهي ترجمة الآخر إلى لغتهم الأصل التي يرونها دوما، وبعاطفة زائدة عن الحد، أكثر نقصاً، وتهميشاً، والأكثر حاجة إلى أفكار جديدة وأسماء أكثر جدّة، لملأ الشّروخ وسد الفجوات والخروم التي يرون أنها تعانيها وتئن تحت وطأتها. تناقض قد تختفي غرابته إذا ما نحن افترضنا أنه يتستر ضمناً على هوس أصيل باللغة الأصل، ما دام أن الواحد منّا ـ كما عبر ع. كيليطو ذات مرة ـ لا يهرب من لغته إلى لغة أخرى إلا ليقترب من اللغة الأولى التي تسكنه أكثر وأكثر.

غير أن صاحب التُرجُمان يأبى أن يفكر في الأسئلة التي تطرحها التّرجمة، أو بالأحرى الأسئلة التي تطرحها الفَلْسَفَة عن موضوعة التّرجمة، إلا بلغته الأصل ومن خلالها، اللّغة العربية، كصيغة أخرى من السفر، لكن بين لغتين وبجواز الترجمة دوما، وكنوع من التّكفير الأخلاقي جداً عن شعور ما بالذّنب لربما، هذا إذا ما نحن اعتبرنا أن ترجمة ما تقوله الذّات عن نفسها إلى لسان الآخر الغريب هي في منزلة ومقام الجريرة والذّنب الذي لا يمكن أن يغتفر، وإذا ما نحن لم نعتبر أيضاً أن ترجمة قوْلِنا وأقوالنا للغةِ الآخر عن طريقنا وبأيدينا، هو تفجير لكينونتنا في العالم بما نحن هم أصحاب هذه الكينونة العارفين بدقائقها وخرائط وأقبية هويتها، ومادامت التّرجمة ليست فقط ترجمة للمصطلحات والكلمات، بل ترجمة لمفاهيم تحمل معها قرارات تفكر فينا ونفكر فيها وبها، لتكون نائبة عن حضورنا المادي، بشكل يذكرنا بمواطنه الآخر عبد الفتاح كيليطو الذي يختار هو الآخر لرواياته أن تتكلم لغة الآخر نيابة عن عربيته التي يقيم

هياكل خيالات شخوص رواياته منها، لكنه هو كذلك عند حديثه النّقدي عن رواياته المفرنسة، وعن باقي الروايات والقصص القديمة والحديثة لابن المقفع والحريري يختار لغته الأصل في الغالب للحديث عن تفكيره فيها، فمعهما ومع قليل غيرهما نتحدث عن نفس المريض الجميل الذي يلخص الحكاية عنه كيليطو نفسه بالقول: "خلال النهار أقرأ كتباً بالعربية، وفي الليل أقرأ أخرى بالفرنسية، وهذا النظام، رغم صرامته، لا يمكن لي تفسيره منطقياً. فهل قراءة النهار هي قراءة العقل وقراءة الليل هي الحلم".

باعتباره أحد المتهيدغريين العرب فإن محمّد موهُوب يرفع إشكال التّرجمة إلى رتبة المشكل الفلسفي القائم بنفسه، ليولي وجهه شطر التّرجمة باعتبارها رحلة مغامرة أو بتعبير هايدغر "Das Abenteuer des Übersetzens"، لكن لا باعتبارها مغامرة داخل لغتنا الأصل، بل كمغامرة مضاعفة لأنها تتم عند مُحمَّد موهُوب في أعماله التّرجمية داخل لغة غريبة عنه، إنها مغامرة مجهولة النتائج والعواقب داخل المجهول نفسه، مغامرة مضاعفة الجهد والاجتهاد، فقد ترجم موهُوب الرواية والقصة القصيرة ومنتخبات شعرية إلى لغة أخرى، أي إلى أرض مجهولة أخرى، وكأنه يود أن يكتشف بشكل أولي إمكانات لغته بصدد لغات أخرى، وفي نفس الآن يود أن يقول لصاحبه الأعجوبة أبو عثمان الجاحظ، ولأسلافه العرب أيضا من الذين قالوا باستحالة نقل شعرهم إلى لغة أخرى يجهلها، غير لغته التي كُتِبَ بها، أن ترجمة الشّعر الذي يعتبر بدوره أعجوبة العرب وديوانها، أمر هو في حيز الممكن، لا في خانة اللا ـ إمكان، وليمعن في نكئ مشاعر ابن رشد الذي فشل في ابتكار مقابل يترجم به مفهومي التّراجيديا والكوميديا، فضَيَّع بذلك على العرب فرصة اللُقيا بأبي الفنون، وليهمس كذلك في أذن أحمد فارس الشّدياق صاحب "الواسطة في أحوال مالطة" الذي ادعى أن شعر العرب لا يكون شعرا حين تحل به وساطة التّرجمة، وكأن الشعر العربي كتب بلغة أخرى غير العربية، لكن لا يفهمها غير العرب، ليهمس له بكون الشعر يصير متعة أكبر، لا بل ويُمَدُّ له في صحيفة حياته بعمر جديد، حينما يقرأ في كل اللغات، وفي ترجمات تغنيه وتزيده عمقا، وبالتّأكيد لا تفقره، ولكن بشرط أن نحسن الظّن بالمترجم[1]، هذا الأخير الذي لن نجد كبير عناء، إذا ما نحن ألغينا الشّرط ذاك لنعامله كمهرطق المدينة المومن أهلها، ومجدفها، أو حتى شاهد الزّور الذي لم يكتب له حظ في التّعرف على فضيلة الوفاء، ولا أداء عمله في حب وإخلاص لا يهتزان ولا يتزعزعان.

كمهتم بالفَلْسَفَة، بل وكمحسوب عليها يصير كتاب محمد موهوب الموسوم بـ "تُرجُمان الفَلْسَفَة" تأملاً ديكارتياً ونوعاً من العرافة الإغريقية في مصائر التّرجمة، ونظراً تنبؤياً عن آفاقها المستقبلية، لكن عبر الرّجوع إلى أسئلة التّرجمة في الماضي التّراثي، وأسئلتها المُكَرَّرَة في الحاضر، والمستعادة كما كل مرّة دون أن يُجاب عنها

بشكل حاسم يلغي كل الأسئلة، وينسخ كل الإجابات المنقوصة القدّ والقوام، مما يجعل حضورها في هذا النّص حضوراً متناقضاً وقلقاً، يستغله مُحمَّد موهُوب بشكل جيد ليتأبى هو كذلك علينا بطرح إجابات محددة ونهائية، بل في عناد فلسفي وحبك لغوي مراوغ يزيد أسئلة التّرجمة غموضاً وانغماساً، باستحضاره لنصوص غنية من التّراث العربي ولنصوص من فترات فلسفية وأدبية مختلفة، المؤتلف بينها هو الحديث المتهامس عن التّرجمة، المتأرجح بين الحديث عن أهميتها والحديث عن أخطاء ومثالب المترجمين، فيقلب هذه النّصوص ظهراً لبطن في عملية مشبوهة من رجل لم ينس أنه بقدَرٍ ما، هو محسوب على الفَلْسَفَة فهو محسوب على التّرجمة أكثر، لا ليُكرهها على الإجابة، بل ليجعلها تنفتح على أسئلة أكثر، وهُنا يكمُن غموضه، وهنا تكمُن جدة الكتاب، فيزيد من الكتل السّديمية أمامنا، ويزيد من انتظارنا، لكن بقدر ما يكون الانتظار يوسع أفقنا الياوسي ويشرخه لمرات، ربما يكون الأمر له علاقة بحذر الحكيم الذي يجعله يتلطف في صياغة أحكام نهائية عن حدود إمكان التّرجمة واستحالتها، وربما يكون رغبة في تعذيب قارئه إذ الفهم عنده هو هنا مقابل لجهد وعمل قارئ النص ومتلقيه.

وفي غنوصية فلسفية يتحدث المُتَهَيْدِغر مُحمَّد موهُوب عن التّرجمة من مقام "الخافظة الرافعة"، فهي رمز وسر قديم جداً للخصب والجفاف الحضاري للكائن البشري، فمن خلال مراجعته التّاريخية لمساراتها ومصائرها، يتوصل إلى كون سؤال التّرجمة هو الدّائم الحضور معنا في بعدنا عنها كما في قربنا منها، فالتّفكير فيها وعنها هو دوما ينال حظوة الأمر الجلل(2)، بما هو هذا الأخير إيماءة مشرئبة الرأس نحو هرمسية متخفية، يمنح فيها مُحمَّد موهُوب بفذلكاته اللّغوية التّرجمة موقعاً استثنائياً في التّاريخ وجغرافيا الفكر الإنساني، فيصير الحديث عن الإصلاح الديني في أوربا وفي ألمانيا مارتن لوثر مثلا هو حديث في الأصل عن ضرورة التّرجمة(3)، لا حديثاً عن الدين في حقيقة الأمر، ويصير الحديث عن كتاب "صراع الكليات" لكانط هو كلام عن التّرجمة وخوض غميس في مشاكلها، وأيضاً فالحديث عن إمكان وجود دولة، بل ومصير أمة معتمداً ومحسوباً كذلك على فضائل التّرجمة(4)، لذا يغدو شيئا عادياً أن يوجب ويستلزم الإخلال بالتّرجمة عقوبة للمترجم المخل بها، بجره إلى مصطبة القضاء كما جاء في كتاب الحيوان لأبي عثمان جاحظ.

وعلى ذكر الجاحظ الذي يدخل معه د. موهوب في حوار عميق، والذي يحضر بعمق في "تُرجُمان الفَلْسَفَة" لا كي يؤاخذه صاحب الكتاب عن موقفه السّاخط على التّرجمة والمترجمين مفلوقي اللسان، ولكن ليفتح به قوساً لن يسده، قوس للحديث عن منزلة التّرجمة في سياق الثّقافة العربية القديمة والمعاصرة، هذه الأخيرة التي يجب أن توضع

بين قوسين في تعاملها مع التّرجمة مادام تفكيرنا في التّرجمة اليوم لم ينتج عنه بعد مؤسسة كبيت حكمة المأمون الذي عاصر "قرن الحاجظ" كما يسميه " charles bellat"، فالجاحظ يقف في جل صفحات الكتاب بعينيه الجاحظتين مستغرباً من إمكانية أن ننقل أي فكر لأي لغة، فكل ترحال بالشّعر مثلا عبر لغة ما هو ترحيل له، وتعذيب لمعانيه وهتك لحُرمة قوافيه، فهو يخص العرب وحدهم لعجز صاحب لغتين على ترجمته، فاللغتان إذا ما التقيتا في اللسان الواحد، أكيد أدخلت الضيم على قدرة صاحبها التّرجمية، وجعلت لسانه مفلوقا لا يكاد يُعَبِّرَ أو يبين.

إنه وإن كان الجاحظ قد حل ضيفا خفيف الظل على "تُرجُمان" مُحمَّد موهُوب بالرغم من ثقله في تاريخ الأدب والأفكار، إلا أن غيره قد ينزل ضيفا ثقيلا عليه، فأطروحات ضيفه الثقيل تضطره لانتقاد أطروحته التي يصفها صاحب تُرجُمان الفَلْسَفَة بالخطرة على اللغة وصاحبها الأصلي، فالجرأة على مخالفة قوانين الصرف والنحو في العربية كما اجترأ وعبر عن ذلك بشكل غير مقنع كمال أبو ديب، بغية الاقتراب أكثر من الصيغ المستخدمة في اللغة الأخرى المترجم منها هو جناية مركبة ومضاعفة على الهوية التي رحل منها النص والهوية مستقر التّرحال، الشّيء الذي يدعونا إلى التّنذر القلق من الاستعمالات السّيئة للغة ضمن نموذج للترجمة يحتوي مسبقا على لوثة مُعْدِية بالجنون ومولدة للغة خنثوية تجهض حقيقة التّرجمة في سعي غير مفهوم، ومنقوص أيضا نحو محاكاة مشوهة لخلود النص بخلود ترجماته.

بالتّأكيد إن "تُرجُمان الفَلْسَفَة" هو احتفاء بالتّرجمة، بما هي وسيط وبحث عن التّوسط والاعتدال في كل شيء، فدور الوسيط هو دور عبور من وإلى، وهو دور رسولي بامتياز لا بين السّماء والأرض، بل بين النّصوص التي يكتبها أهل الأرض بألسنتهم المختلفة المتبلبلة، الوسيط ما بين الموجود والذي سيوجد مباشرة مع وبعد ترجمة النص، وبقدر احتفائه بها بقدر ما يثقل كاهلها بمهام إضفاء المعنى على الوجود والموجود، من أجل تتمة فراغات كثيرة ناقصة في هذا العالم، في مهمة هايديغرية منقوصة حين اعتبار وتحديد مُحمَّد موهُوب لدور الكائن العربي المسلم في كونه الوسيط الذي يقوم بدوره إيصالاً لأمانة، دون أن تتوقف عنده، لا كما هو الأمر بالنّسبة لهايدغر مع الشّعب الميتافيزيقي العظيم الذي لا يعدو أن يكون بالنسبة له غير الشّعب الألماني، غير أن مُحمَّد موهُوب سرعان ما يتدارك الأمر عند اعتباره لدور الوساطة بين الشّعوب والذي تؤديه بشكل جريء وعميق التّرجمة هو الذي يهب الشّعب مشروعية أن تعطى له المشروعية في الانخراط في الفَلْسَفَة بشكل متجدد ودائم، عن طريق وعبر التّرجمة.

التّرجمة إذن تغدو عند مُحمَّد موهُوب كوة ضوء، يشع منها سَنَا أمل في التّواجد على ساحة الفَلْسَفَة من جديد والانخراط المتساوق مع التّطور الحاصل في مدارسها، إنها رغبة في الحضور والبقاء والتّواجد والانبعاث المستمر الذي يعفينا من تبعات تهمة الغياب واللاحضور عن ساحة الفَلْسَفَة كونيا، والتي عبّر عنه دريدا في اجتماعه مع فايتمو وغدامير على جزيرة "capri" الإيطالية، رغبة تفصح عن حنين كينوني إلى أداء مهمتنا التّاريخية في إنقاذ الضروري الإنساني الذي لا مناص منه إلا إليه، و الذي رسّخ قواعده أبو الوليد بن رشد من جهة وبيت الحكمة من جهة أخرى واللّذين فتحا الباب مترعاً للاستضافة الغريب البعيد، ليفسحوا المجال له ليتكلم من جديد بجميع لغاته لكن بلغة عربية فصيحة، هاهي اليوم تقاوم شبح موتها بجرعات ترجمات متفرقة وموزعة هنا وهناك من أجل إنقاذ لغتنا المسكينة دون مساندة حكومية، مساندة تعيد تجربة المأمون وهَمّه الحضاري لبناء ثقافة وفكر وفلسفة تتحدث الكونية لكن بلسان عربي مبين.

التّرجمة ميدان آخر بالنسبة لمُحمَّد موهُوب قد يسهم دخولنا فيه إلى القطع مع إخفاقنا الفلسفي، وقد يكون منفذنا ووسيلتنا إلى الانبثاق المشرئب نحو حضورنا الفلسفي على منصة القول الفلسفي الذي تؤثث لغات العالم مكتبته: تأليفا أو ترجمة وإبداعا، في غياب تام لنا، غياب يكلفنا الكثير، يكلفنا ألا نتحاور وجها لوجه مع آخرنا القريب والبعيد على حد سواء، ويفوت علينا فرصة أن تتلاقى لغتنا بلغات العالم، وتتشابك معانينا حرفا لحرف، على فراش مقدس قد تصير فيه الخيانة شيئا هو الآخر مقدساً، بهزّات ومتع جموحة وغاية في الشّبقية. لا بد إذن بحسب مُحمَّد موهُوب من أن تكون لغتنا إلى ذاك الحين الحالم هي التّرجمة، وأن ينصب اهتمامنا عليها. وإلا فلنسجل غيابنا على هامش خارطة "تاريخ الوجود"، ولنكرس تخلّفنا عن الرّكب وعن أداء دورنا المهووس بالوساطة والتّوسط بين شرق العالم وغربه كما كنا ذات يوم حينما كانت تمر على أيدينا توابل وقصص الهند، ومعها تمر غرائب الأمصار وعجائبها إلى سائر العالم.

إن دور الوسيط والوساطة الذي رضِي به مُحمَّد موهُوب للكائن العربي المسلم، ربما يكون أخطر من التّفكير السّاذج بالدّور الذي يؤديه ساعي البريد، إذ أنه يتعدى دور الأخذ والإمداد من يد ليد، فالأمر يتجاوز هذا تماما إلى معنى أعمق وسحيق، فدور الوسيط والوساطة والوسطية هو عنده امتياز ميتافيزيقي يتأسّس على نصوص شرعية وحقائق تاريخية بقدر ما تُحملنا دور الوسطية بقدر ما تحملنا أيضا القيام بمهمة إثبات دورنا داخل التّاريخ الكوني، فالتّواجد في الوسط هو الذي بالتّأكيد سيعيد للشعوب العربية دورها الريادي في إدارة الوجود والإمساك بأطراف خيوطه، كما كنا ذات يوم محور تجارة السّند والهند لتوسطنا العالم، وبتواجدنا في قلبه وهو البحر المتوسط،

فالأخذ والإمداد هو في حد ذاته رمز للعطاء والفعل في الوجود، لهذا فعدم اهتمامنا بالتّرجمة واضطلاعنا بمهمة أن نترجم هو في جانب مهم منهما تجريد لنا من تلك الصفة الميتافيزيقية والفيزيقية الحية التي قمنا بتأديتها بشكل جيد طوال قرون.

دور الوسيط بما هو رمز للعطاء، هو من ولّد لدينا اليوم هذا الإحساس الجميل بأن التّرجمة لم تسرقنا، بل أطالت في عمر نصوصنا التي كانت ستأكلها الرطوبة في خزائن منسية، فلولا التّرجمة لما عاد لنا "الضروري في السّياسة" لابن رشد اليوم، ولولا التّرجمة لما عاد لنا الـ "دون كخوطي" الذي يعترف سيرفانتس بأن مخطوط مغامرات بطله كُتب من قبل مغربي يدعى "cid hamed bengeli" أول الأمر، الشّيء الذي قد يهب ترجمات مُحمَّد موهُوب لأعمال عربية إلى لغات الآخر مشروعية ما، فمع الجهل المستفحل بالقراءة، وبمعنى أن تضج غرفنا بالكتب، يقف شبح أنه قد تندثر نصوص عديدة منا اليوم كما اندثرت نصوص أبي الوليد ابن رشد وغيرها ذات يوم، وكان اعتمادنا لإحيائها على ترجمات الآخر لها، فدورة التّرجمة دورة حياة وبعث متجددين، لأجل أن نوجود في العالم من جديد، ونحيا فيه بشكل متجدد، فاللّغة هي مأوى وجودنا، واللّغة التي لا تُتَرْجِمُ ولا تُتَرْجَمُ بالتأكيد تنسى، أو بالأحرى تموت وتضيع، وموتها هو هدم بالتأكيد للوجود، وبلبلة وإرباك له ولوجود أصحابها الذي سيصير سهل التّشتيت على وجه البسيطة برمتها.

هوامش:

* كاتب وباحث مغربي.

(1) محمّد موهوب، تُرجُمان الفلسفة، الطبعة الأولى، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ص. 12.

(2) محمّد موهوب، تُرجُمان الفلسفة، ص. 22.

(3) م ن، ص. 25.

(4) م ن، ص. 24.



حوار مع الفيلسوف البولندي

تاديوش غاداش

Tadeusz Gadacz

قام الفيلسوف تاديوش غاداش Tadeusz Gadacz على مدى 12 سنة بتدريس الفلسفة. وشغل منصب عميد لكلية الفلسفة في الأكاديمية البابوية للفلسفة، ولاحقاً رئيساً لقسم فلسفة الدين في كلية الفلسفة في جامعة وارسو. وهو حالياً رئيس الفلسفة في كوليجيت سيفيتاس، وزميل باحث في معهد الفلسفة في الأكاديمية التربوية في كراكوف. قام بتحرير موسوعة الأديان المكونة من عشرة مجلدات، ونشر أكبر أعماله وهو تاريخ الفلسفة في القرن العشرين في 12 مجلداً، وله أكثر من 150 بحثاً علمياً. يفكّر غاداش في اختيار عزلته الفلسفية للنظر عن بعد إلى الانشغالات اليومية التي تزداد صخباً وفوضى.

- هل أنت سعيد يا بروفيسور؟

- أعتقد ذلك. مصدر سعادتي هو أنني أتمكن من الجمع بين العمل والشغف. مع التقارب مع الأحباء والأفكار الجميلة.

- في إحدى المناسبات قلت أن السعادة هي أن تُعطي أيضاً.

- في لحظة العطاء يكمن معنى الحياة.

- هل يندرج عملك في هذه الفئة؟

- نعم فعلاً. التاريخ الهائل للفلسفة، الذي أقوم بإعداده حالياً والذي يكلفني الكثير من الجهد، يتم التعامل معه كتبرّع مستمر، وفي نفس الوقت، يتم سداد دين للبروفسور تيشنر Tischner، الذي كان مفتوناً بفكري.

- اثنا عشر مجلداً، كل منها يتراوح بين 600 و800 صفحة ، هذا مشروع فريد من نوعه.

- في بعض الأحيان يكون من الصعب بالنسبة لي أن أتخيّل. أعود إلى استعارة كيركيغارد Kierkegaard التي تقول إن الطائر يستطيع السباحة عندما يدير ظهره للهدف. من الأفضل ألا ترى، لأنك قد تنكسر.

- في تقلبات الفلسفة، أنت تستخدم المعرفة بست لغات.

- للأسف، كانت تلك هي الطريقة التي ينظر بها واقعنا البولندي. في المدرسة، تعلّمنا اللغة الروسية فقط، بدون تردّد كبير، وهو ما أندم عليه الآن، ولغة أخرى





لإتقان دراسة النصوص أو المصادر. في سن الثلاثين، سافرت لدورة في اللغة الألمانية في فيينا. وكتعلّم ذاتيّ، كنت حقّا في المستوى صفر، لذا تم تصنيفي على هذا المستوى. في الصفوف الأولى، عندما قمت بقطع حديث معلّم اللغة عن هيدغر Heidegger باللغة الألمانية، سألني عمّا أفعله هنا. ولكن في مثل أوقات كهذه كان علي أن أتعلم بعض القواعد وأن أخصص بقية الوقت للحفلات الموسيقية. أنا الآن أشعر بعدم الارتياح مع تلاميذي، إذ يجب عليّ أن أكون معلماً مخلصاً، وأن أقوم بعملي كما يجب، وفي الوقت نفسه يجب أن أجادل، لأن بدايتنا لا تقارن مع بدايتهم.

- من نصوصك الفلسفية يبدو واضحاً أن السعادة تموت هي أيضاً في الوقت المناسب. كيف يتم التوفيق بين هذا وبين تأكيد القول: "أعتقد أنني سعيد"؟

- حسنا، تستمرّ الحياة. غالباً ما نكون محظوظين لأننا نخسر، أو نحاول فهم ذلك كهدف لنا. هذا ينطبق بشكل خاص على الشباب. إنهم يقومون ببعض المهام – الدراسة، العمل، الوضع، وعندما يفعلون ذلك، يشعرون بعدم الأمان. السعداء هم أولئك الذين يمكنهم الاستمتاع باللحظة، يهذّبون مثل هذه المتعة hedonism المسيحية. لكن بشكل عام، السعادة تقرّر شيئاً آخر. إن حياتي سعيدة عندما يكون لدي على الأقل اعتقاد ذاتي بأنني أترك ورائي شيئًا يخدم الآخرين. ولا يجب أن

يكون ذلك قصة من الفلسفة تتكون من اثني عشر عملاً، مجرد خدمة إنسانية بسيطة للإنسان، فقط في العائلة.

- هل يمكن للإنسان أن يكون سعيداً وهو يعيش عمراً قصيراً؟

- إذا كان الأمر خلاف ذلك، فإن مذاق الحياة لن يكون جيداً. الحال شبيه بالنباتات في الصحراء، لأنها تنمو في ظروف غير مواتية للغاية، ومن غير المرجح أن تكون لها رائحة.

- بعد بعض التجارب المأساوية المتطرفة، يمكننا الاستمتاع بأي شيء.

- نحن نحصل على فكرة أن الأشياء التي لم نقدّرها مهمّة للغاية، والأشياء التي يجادل حولها الناس لا أهمية لها. من وجهة نظر هشاشة الوجود ونهايته، نعلم أننا إذا لم نفعل شيئاً الآن، فلن نعيش أبداً، لقد كان هيراقليط Heraklit محقاً في أنه لا يمكن عبور نفس النهر مرتين، وهو أمر متشائم جداً - لأن كل شيء يمرّ، ولكنه متفائل أيضاً - في كل مرة يكون مذاق الشاي مختلفاً، أنت أيضاً لا تستطيع أن تكون مرتين في باريس، لأنها في كل مرة تكون مدينة أخرى.

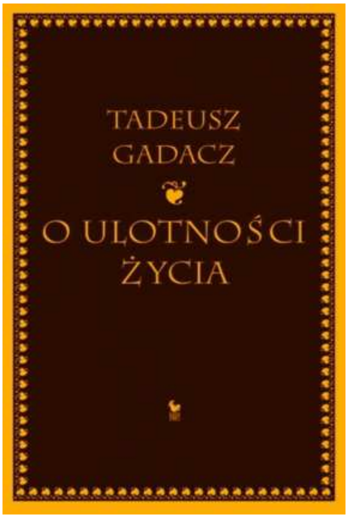
- لا تختصر حياتك منتظراً باستمرار. إنها عطلة، قد يكون يوم قدّيس ما أو هو عيد الميلاد؟

- الانتظار أكثر قيمة من الحدث. دعنا ننظر إلى الأعياد. إنها تتحرك فوق الفترة السابقة لها - شيء ما نقوم بإعداده، وهو أمر نتوقعه، وبعد ذلك، عندما نجلس إلى المائدة، تبدأ خيبة الأمل - كثيرون يقولون نفس الشيء عن الشيء نفسه، يضحكون على نفس النكات... ولكن في الواقع هو أننا نفقد هنا وقتاً حقيقياً، لأننا إما أننا نتذكر ما كان، أو كنا ننتظر ما سوف يكون، ممارسين نوعاً من الهروب من الحياة. هناك ذاكرة - هناك أناس انتهى كل شيء بالنسبة لهم - وهناك أيضاً أولئك الذين يفكرون في المستقبل من حيث الأحلام. ذات مرة سألني أحدهم، وهو من تلاميذي، عن الفرق بين الحالم والواقعي، قلت له أن اثنان يرغبان في بناء منزل، الأول هو من يفكر فيه فقط، أما الآخر فيرفع الهاتف ويتصل بالمهندس المعماري.

- ربما هناك طرق لتمديد الوقت وتمديد الحياة نفسها؟

- أعتقد أنه التركيز الذهني. إذا عليك توخي الحذر، يجب عليك أن تتوقف.

- (يقتبس): "كلما قدّرنا أنفسنا وقدّرنا الآخرين، كلما زاد الجهد الذي نبذله، وكانت آثار عدم بذل الجهد أفضل".



- من الطبيعي أن نقدّر الصعوبة في تحقيق القيم الثقافية والأخلاقية والجمالية، التي تتطلب العمل الشاق. أراقب الجيل الشباب والطلاب وزملائهم الأصغر سناً: هم قادرون على العمل بأقل وأقل. هذا، للأسف، تأثير غير مباشر لتسهيلات الحضارة. أنا أضغط على جهاز التحكم عن بعد للتلفزيون، الكمبيوتر، باب المرآب فيظهر التأثير على الفور. من ناحية أخرى، في مجال التعليم أو العمل أو التفكير أو القيم، لا شيء يعمل والشباب غير قادرين على بذل جهد طويل الأمد. أخشى أن الاختصاصيين في بعض التخصصات سيختفون، مَن يودّ الآن دراسة اللاتينية واليونانية لخمس سنوات، الفلسفات الخمس التالية، أن يتعلم كل منهجيّة قراءة المخطوطات؟ نفس الشيء مع الكتابة. عندما كنت أكتب على آلة كاتبة، شعرت بمقاومة لأطراف أصابعي. إذا أخطأت كتابة جملة في النصف الثاني من الورقة كنت أضطر إلى التخلص من كل شيء وأعيد كتابته. الآن، تستطيع بحريّة تغيير النص في جهاز الكمبيوتر الخاص بك، فقط اضغط على "نسخ" و"لصق" وها نحن متحررون من أي انضباط ذهني. ونتيجة لذلك، هناك ركام كامل وفوضى معلومات.

- هل يمكن أن تصبح الحضارة التقنية ضد مبدعيها؟

- بمعنى من المعاني، هذا مؤكد. كلما زادت درجة التيسير التقني، زادت مسؤوليتنا، وزاد النضج الفكري المرغوب. وهذا ما هو مفقود. في الماضي، عندما كان أحد العلماء يرغب القيام بتشريح، كان عليه أن يعيد كتابة النص على الأقل، اليوم يكفي القيام بأمرين على الكمبيوتر. هذا يحدث، للأسف، على هذا النحو.

- أجريت الدراسة، التي كان من المتوقع أن تؤكد أن الأمهات أكثر سعادة من النساء الوحيدات. في هذه الأثناء، اتضح أنه من السهل على الطرفين إدراك أنهن يشعرن بالارتياح إذا كنّ بعيدات عن رعاية الأطفال.

- لدي انطباع بأن السعادة في هذه الحالة تصبح خطأ مع النجاح. توصلت إلى استنتاج مفاده أن مفهوم "السعادة" تم قمعه من خلال مفهوم "النجاح". نحن لا نسأل أحداً ما إذا كان سعيداً، نقول فقط "كيف هو؟"، "كيف حالك؟". إنهم لا يسألون عن ذلك. نحن نفكر من حيث النجاح، نحققه عندما نتماشى مع الاتجاهات السائدة: نذهب إلى عطلة ما، أينما ذهبنا، نشاهد الأفلام التي نشاهدها، ونقرأ الكتب التي تُقرأ. بعض الأنماط معتبرة لأن النجاح عادةً ما يكون نمطياً ويتمّ إنشاؤه بواسطة تقليعة سائدة أو موضة، لكن السعادة تبقى فرديّة.

- قال الكاتب الأمريكي الراحل جون أبدايك John Updike إن الدين مطلوب حتى إذا لم نكن نعتقد ونفترض بالتالي وجود الآخرة.

- "مشكلة الموت، وما إذا كان الإنسان متناهياً أم لا، كانت دائما مشكلة أساسية. هذا هو المصدر الذي ولدت منه أكبر الأسئلة الميتافيزيقية. نحن لن نهرب منه. كان من المعتقد أنه في القرن العشرين كان هناك نوع من التراجع عن التفكير الديني، لكن بحثي يظهر أنه على العكس من ذلك تماماً، وبهذا المعنى، لا يزال الدين نقطة مرجعية، وربما لا يتوقف أبداً عن كونه موضوعاً للتفكير والاهتمام. من ناحية أخرى، ليس هناك شك في أن التجربة الدينية نفسها كانت أكثر فرديّة؛ فالدين كان نوعاً من إطار العمل، والثقافة، وطريقة الوجود، والآن أصبح ذاتياً internalized أكثر، وهذا لا يعني أنه يختفي.

- أصبحت العلاقة بين الإنسان واللّه أكثر حميمية. يتم استبعاد الوسطاء.

- بالضبط.

- أنت أيضا انعزلت من ذلك، منذ سنوات رفضت وساماً دينياً هو Order of the Piarists.

- حدث ذلك كما حدث.

- لأسمعها فقط؟

- في واحدة من القصيدتين الميتافيزيقيتين، هناك سؤال مستعجل وهناك شك في أن أكون هنا أو في مكان آخر. أعتقد أنني اخترت الطريق الصحيح، لأنني قابلت الفلسفة في ذلك. إذا كنت قد درست الفيزياء، كما نويت أصلاً، لربما لم أكن أعرف الأب Tischner ولم أكتب ما كتبت.

- ما الخلاصة في أننا يجب أحياناً أن نقوم بمنعطفات حاسمة للشعور بالسعادة؟

- أولا وقبل كل شيء أن تتعرّف على من تكون. في الفلسفة هناك فئتان من الهوية: الأولى هي اللاتينية "idem"، التي تعني أننا هكذا طوال الحياة التي تشبه حياة الأشخاص، والثانية "ipsem" التي تعني أنني ذاتي.

- هذا يعني؟

إذا نظر شخص ما من الخارج، فهو لن يفهم ماذا نقرّر، ونحن نأخذه على الاعتقاد بأننا إذا لم نفعل ذلك، فإننا سنخون أنفسنا، طريقنا، معتقداتنا. لكنني لست متأكداً من هذه الطريق. إنها ليست رياضيات. يقتبس مارتن بوبر Martin Buber في "Chasidic Tales" مثلاً جميلاً جداً، حيث سأل أحد التلاميذ سيّده ماذا يعني أن يكون هو نفسه، وأجاب السيّد: "تذكر أنك لن تتم محاكمتك بأنك إبراهيم أو إسحق، لكنك لست يوسف شاركمان Yosef Scharcman أيضاً"، أنا أتساءل أيضاً ما يعنيه أن أكون تاديوش غداش Tadeusz Gadaczem .

- يقال عادة "لا تفلسف"، ما يعني "لا تبصق"، "لا تبتعد عن الواقع". والمعتقد أيضاً أن الفلسفة هي ملكة العلوم، مستوى هذا التجريد عالٍ جداً بحيث لا يمكن لشيء آخر أن يتطابق معه. في هذه الأثناء، أنت تدعو إلى معالجة الفلسفة كعلم برغماتي، كما هو الحال في الغرب، حيث يمكن أن توجد مراكز فلسفية للعلاج. من الصعب التصديق أن الفلسفة يمكن أن تتحول إلى تفكير إيجابي.

- لديّ إجابة قصيرة على هذا: العيش بدون تفكير فارغ، والحياة بدون تفكير عمياء. الفلسفة لا تقدم لك حلولاً سهلة، ولكنها تسمح لك بإعادة التفكير في حياتك. هذا لا يعني أنها تجعل الأمور أسهل. يقول باسكال Pascal: أن تكون شجرة يتمّ قصها ولا تعرف ذلك، أفضل من أن تكون إنساناً لديه هذا الوعي. أنا على مقربة من تقليد الفلسفة كممارسة روحية، كطريقة للحياة، وفقاً لما لا يمكن للمرء من خلاله فصل الحياة عن التفكير.

نادية بلكريش

المنهج في الخطاب النقدي العربي المعاصر

قضايا و إشكالات

يعد سؤال المنهج في العلوم الإنسانية من بين الأسئلة التي تؤرق (ولا تزال) الباحثين و النقاء على السواء. نظراً لارتباط المنهج بالنصوص بمختلف تجلياتها من جهة، وما لهذه النصوص من مميزات حضارية ومعرفية خاصة. وبهذا فكل مقاربة لهذه النصوص تستوجب مراعاة هذه المميزات و الخصائص. وبالتالي، ضرورة ملائمة كل منهج لهذه المميزات و الخصائص. إن هذا هو التصور العام الذي انطلق منه الناقد المغربي سعيد بوعيطة في كتابه الأخير "المنهج في الخطاب النقدي العربي المعاصر: قضايا و إشكالات" (سلسلة كتاب مجلة الرافد الإماراتية، عدد نوفمبر 2017).

يقع الكتاب في 176 صفحة من حجم كتاب الجيب. يتكون الكتاب من مقدمة وأربعة فصول. جاءت كالتالي: الفصل الأول: سؤال المنهج والبعد الحضاري (سؤال المنهج ومسألة المثاقفة، في نقد المعرفة العالمية). الفصل الثاني: سؤال ماهية المنهج النقدي (المفهوم الدلالة، بين النظرية و المنهج، المنهج وسلطة المعرفة اللسانية). الفصل الثالث: المنهج وسؤال المصطلح النقدي (عناصر المصطلح وتحققها، الترجمة وإشكالية المصطلح النقدي). الفصل الرابع: النقد العربي وسؤال العلمنة (طه حسين والشك الديكارتي، يمنى العيد ومفارقات التنظير، كمال أبو ديب وخطابية المنهج).

ينطلق الكتاب من مجموعة من الأسئلة المحورية. حددها الباحث كالتالي: هل تستوجب هذه الإشكالية إعادة تحديد مفهوم ودلالة المنهج النقدي؟ هل تستوجب هذه الإشكالية التمييز بين المنهج و النظرية النقديين؟ ما الأسس المعرفية والعلمية اللسانية التي تبناها المنهج النقدي العربي؟ كيف أثرت الثورة اللسانية في المصطلح النقدي العربي؟ ما علاقة المصطلح النقدي بهذه المعضلة؟

إشكالية المنهج



يؤكد الباحث سعيد بوعيطة في مقدمة الكتاب على أن القرن العشرين خلافاً للقرون السابقة، تميز بأنه عصر التحليل في حقول الفكر و الفلسفة. وعصر اجتراح المنهجيات للوصف والنظر في منظومة الأفكار المتداخلة. وإذا كانت اللغة شاغلاً أساسياً من شواغل الفلسفة، لكونها تحدد الفروض الدقيقة وتصف البراهين و النتائج، فإنها في المنظومة الفكرية الحديثة (خاصة القرن العشرين) قد احتلت أسمى الأمكنة. إذ أصبحت جزءاً من مرتكزات الفكر، وأنموذجاً للقياس والتطبيق ومثالاً للبحث في مستويات الظاهرة الفكرية. ولعل هذا ما جعلها تتبوأ مكانتها المتميزة في المنهجيات الحديثة والمعاصرة. حتى صار متعذراً البحث في أصول المنهجيات الفكرية، دون وصف الأصول اللغوية لها. وكشف الجذور المتواشجة بين طروحاتها والأسس اللغوية التي تستند إليها.

بهذا التصور فإن جل المناهج الحديثة قامت على الجهود اللغوية الحديثة. لأن هذه الأخيرة قد شهدت تطوراً بارزاً، إذ تعاقبت النظريات، وتباينت الاتجاهات. يحدو أصحابها الطموح إلى الفوز بمنهج علمي يمكن من وصف نظم الألسن وصفاً علمياً بالاعتماد على منهج يضاهي منهج العلوم البحتة ضبطا ودقة وموضوعية. ويسمح من ثم باستنباط قوانين وكليات تتوافر في كل الألسن مهما كانت الفصائل اللغوية التي تنتمي إليها. لكن هذا الامتياز للسانيات الحديثة، وفضلها في تنظيم مناهج التحليل وبلورتها، لا يجب أن ينسينا أبدا الأسس المعرفية والفلسفية التي قامت عليها تلك المناهج. فقد تضافرت مجموعة من العوامل، بما فيها الرؤى الجديدة (العلمية) للنصوص الأدبية، وكذا المنهجيات المبتكرة للتعبير عن تلك الرؤى والأبعاد الحضارية، لتجسد مناهج جديدة، استأثرت (وما تزال) باهتمام كبير في شتى الحقول: الأدب والفن والتاريخ والأنثربولوجيا وعلم النفس، وباقي الحقول المعرفية. فقد وضعت الإنجازات العلمية ميدان اللسانيات (دي سوسير، جاكبسون، تشو مسكي) والأنثروبولوجيا (ليفي شتراوس)، و علم النفس (فرويد، جاك لاكان). وكذا

إنجازات الشكلانيين الروس (خاصة ما توصل إليه بروب من كشف القوانين التي تحكم بنية الحكايات وإضافة عناصر بنيتها وتحديد النظام الذي يحكم هذه البنية) وما تلا هؤلاء في خدمة البحث دون أن يكون لهوية فكر الباحث أو الانتماء الوطني أو اللغة شأن في ذلك. أمام هذا التنوع المنهجي و المرجعيات المعرفية المختلفة الذي يدل على ثراء التجربة النقدية في الغرب على وجه الخصوص، بدأ النقد العربي بدوره يهتم بقضايا علم الجمال ونظرية الفن ونظرية الأدب. فتشعبت مجالات البحث لديه. وأصبح يسعى إلى إشراك عدد من العلوم في دراسة ظاهرة ما، لتكون أساساً من أسس تفكيره وسمة من أهم سماته. ولعل التطور الذي عرفته اللسانيات والحقول المعرفية المرتبطة بها (كما أشرنا)، جعلها تشكل القاطرة التي قادت مختلف العلوم الإنسانية وما ارتبط بها. خاصة على مستوى التصورات المنهجية والمصطلح. إن المتتبع لحركة النقد في عالمنا العربي (حسب الباحث)، يلحظ أن المناهج اللسانية، أخذت تستحوذ على اهتمام الباحثين و الدارسين على السواء، لكن محاولة الإشراك هذه، جعلت الخطاب النقدي العربي يعرف (وما يزال) جملة من الإشكاليات، تأتي في مقدمتها إشكالية البحث عن منهج نقدي أو مناهج نقدية قادرة على إضاءة الخطاب الأدبي وقراءته بطريقة سليمة وقريبة من روح النص (موضوع الدراسة). فقد ظلت مسألة المنهج في النقد العربي المعاصر، باهتة الملامح في أغلب الممارسات النقدية. مما مميز أغلبها بغياب الرؤية المنهجية السليمة. لكن وعي الباحثين والنقاد العرب بأهمية المنهج النقدي في مجال النظرية الأدبية، وضع إشكالية المنهج في الصدارة بوصفها عملية حيوية للممارسة النقدية و الرؤية الأدبية، وكذا العناصر المرتبطة بالمنهج خاصة المصطلح النقدي.

إن محاولة تجاوز هذه المعضلة (حسب الباحث بوعيطة)، جعلت أغلب النقاد و الباحثين العرب، يتبنون الدعوة إلى العلمية حسب ما تحقق في الغرب). سواء ما تحقق في حقل اللسانيات أو غيره من الحقول المعرفية الأخرى. والاقتناع بكل الإمكانات التي ستعمل على إخراج هذا النقد من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل الذي يراعي التوجه الدقيق نحو النقد العلمي. لكن هذه الدعوة، أغفلت أو ربما لم تستوعب (في مجملها) الشروط العامة التي أقام عليها الآخر(الغرب) حضارته وثقافته. بمعنى مراعاة الشرط الحضاري و الثقافي العام للمصدر (الغرب) الذي أنتج هذه المعرفة العلمية و كذا مستواها المعرفي و المصطلحي. قبل نقلها لتربة حضارية مغايرة ومختلفة (العرب).

سؤال المنهج والبعد الحضاري

يرى الباحث أن قضية المنهج من القضايا الشائكة التي تحظى وما تزال باهتمام كثير من الباحثين على اختلاف مجالاتهم. وعلى الرغم من الكم البارز في حجم الدراسات المنجزة حول هذا الموضوع، فإنه تراكم لم يرافقه وعي نظري نوعي بعمق الإشكالية المطروحة بكل أبعادها المختلفة. لهذا فإن سؤال المنهج في سياقنا الثقافي الراهن لا يزال مفتوحا ومطروحا بقوة. لم يستفرغ بعد حمولته ولم ينته إلى قرار حاسم. كثيرة هي أسباب هيمنة هذه الإشكالية ذكر الباحث بوعيطة من بينها:

أ- العلاقة المباشرة بالطبيعة الخاصة للمناهج باعتبارها أدوات إجرائية يجب أن تخضع دوما وأبدا للفحص والتطوير المستمرين في محاولة لتحسين مرد وديتها. وجعلها مواكبة للتطورات الحاصلة في المجالات المعرفية.

ب- الممارسات النقدية العربية السائدة. وما تعرفه أحيانا من تعامل غير سليم ولا واع مع المناهج قديمها وحديثها. انطلاقا من هذا التصور، أكد الباحث على مجموعة من الشروط الضرورية لبناء منهج صحيح: القضايا:

1- الفهم العميق للمنهج: ترتبط أبرز المعضلات الكامنة وراء هذه المعضلة (حسب أغلب الباحثين)، بسطحية الفهم الذي يتم التعامل من خلاله معها. وما يترتب عنه من ملابسات. فتنعكس أثارها السلبية على طبيعة البحث ونتائجه.

2- المنهج ليس مجرد أدوات إجرائية: يعتبر بعض الباحثين العرب المنهج مجرد أدوات إجرائية. يتم اختزالها في مجرد مصطلحات أو مفاهيم. تساعد الباحثين على ضبط خطواتهم في التعامل مع القضايا التي يدرسونها (نصوصا أو موضوعات). مما يبقي الخلفية المعرفية المؤطرة لكل منهج، خارج إطار تصورهم. وكأن اختيار منهج من المناهج، مسألة في غاية البساطة. وبهذا التصور، تستوي عندهم جل المناهج. تستوي عندهم (مثلا) البنيوية التكوينية والمنهج الشكلي، و التحليل النفسي بالاجتماعي. ولا يأخذون بعين الاعتبار، كون كل منهج (إن لم نقل كل مصطلح)، يحمل في أعماقه خلفية فكرية ومعرفية. تختصر نفسها في هذا المصطلح النقدي أو ذاك والمنهج الذي يلائمه. ولعل هذا ما يؤكده الدكتور عباس الجراري في كتابه خطاب المنهج الذي يرى أنه قد شاع أن المنهج مجرد وسيلة للبحث عن المعرفة، وفحصها، أي مجرد خطة مضبوطة بمقاييس، وقواعد، وطرق

تساعد على الوصول إلى الحقيقة وتقديم الدليل عليها. هذه مجرد أدوات إجرائية، وهي في نظرنا، لا تمثل إلا جانباً واحداً من المنهج، أقترح تسميته بالجانب المرئي في المنهج. وبهذا يؤكد الدكتور عباس الجراري، على وجود جذور للمنهج. ترتبط بشكل أساسي، بقسميه اللامرئي المتمثل في الرؤية المعرفية و الخلفية النظرية المؤطرة له و المحددة لأهدافه ومراميه. والتي لا يعدو مظهره المرئي أن يكون ترجمة عملية لها. بحيث يستحيل فهم الشق الأول دون الثاني. والعكس صحيح. لأن العلاقة بينهما جدلية. تشبه علاقة العلة بالمعلول. ولا يتحقق الفهم الشامل والعميق للمنهج، إلا في إطار هذا التصور الكلي المتكامل.

بهذا فإن المنهج الصحيح، هو الذي تنسجم مكوناته الظاهرة والجانب اللامرئي منه، وذلك من أجل تفادي التشويه والتلفيق بين وجهي المنهج (الظاهر و الخفي)، مما يعكس أهمية الدور الذي يلعبه القسم الخفي من كل منهج في فهم قسمه الظاهر. كما يتحقق الاستيعاب الكلي والشامل للمنهج. لكون هذا الأخير عبارة عن منظومة متكاملة، تبدأ بالوعي والرؤيا المشكلين لروح المنهج وكنهه اللامرئي. وتنتهي بالعناصر اللازمة لتحقيق تلك الرؤيا وذلك الوعي. من خلال الكشف و الفحص و الدرس و التحليل و البرهنة. للإثبات أو النفي.

3- أهمية المنهج الإجرائية: إن المنهج حسب هذا تصور الباحث، أداة يتوسل بها الباحث لتحقيق الأهداف المحددة و المسطرة سلفا للبحث المزمع إنجازه. لذا فقيمة المنهج الحقيقة، لا تقاس إلا بما يختزنه من هذه الطاقة الإجرائية. شأنه في ذلك شأن باقي الأدوات و الوسائل بعيدا عن أي معطى أخر كيفما كان نوعه ومصدره (حداثة، معاصرة، أصالة، إيديولوجيات، الخ. . .) وتعد من الاعتبارات التي قد نلمس أثارها في تصنيفات بعض الباحثين في مجال المناهج. فإذا أردنا تطوير خطابنا النقدي وتحريره من كل ما يعيق مسيرته و تقدمه (وهي دعوة مجموعة الباحثين)، فيجب تعميق المستوى التطبيقي. ففيما عدا هذا المستوى، تبقى كل المناهج صالحة بالقوة وعلى قدم المساواة مهما اختلفت أسسها المعرفية وخلفياتها، ما لم تثبت التجربة عكس ذلك. بمعنى أن الإيمان المطلق بمنهج معين وتفوقه القبلي، شيء غير مقبول ومناف لقواعد البحث العلمي. ولعل هذا ما يؤكده الدكتور عباس الجراري في أكثر من موقع في كتابه خطاب المنهج ويؤكده كذلك الدكتور الطاهر وعزيز.

إن المناهج مهما تكن، يأتي عليها يوم، بعد أن تعطي كل ثمارها، فتفقد

خصوبتها وتصبح عاجزة عن أن تفيدنا بشيء، أو أن تعرفنا بجديد، ولذا فإن أنجع ما يكون حديثنا عن المناهج، ليس في ضبط قواعدها وتحديدها أدق تحديد ولا عندما يقوم وحده كصرح نسقي أو معياري، ولكن عندما يكون خصبا هنا و الآن.

إن الحكم على كفاية منهج من المناهج، ليس وقفا على تماسكه النظري وحده، بقدر ما هو مرتبط أساسا بقدرته الإجرائية، و لا يمكن تلمس هذا إلا من خلال التطبيق. وفي ارتباط بموضوع وظرف تاريخي محددين. فإذا ما تحققت الأهداف المرسومة للبحث، اعتبر ذلك حكما وشهادة لصالحه. وإلا أقصي واستبدل بمنهج أخر. كما أن نجاح منهج في بحث معين، لا ينبغي أن يتخذ ذريعة لإطلاق صلاحيته وتوسيعها. لتشمل كل المواضيع على اختلاف أصنافها وكذا أهدافها. دون قيد ولا شرط. لأنه لا وجود للمنهج الذي يمكن أن يقال عنه، إنه الصالح والدائم أو الأصلح و الأدوم بإطلاق كما يظن كثير من الدارسين والمبتدئين منهم على وجه الخصوص. إن المنهج، هو ذلكم الوعي، وتلكم الرؤية، وذلكم الهدف. أما الطريقة فقد تكون مجدية بالنسبة لموضوع، ولا تكون بالنسبة لغيره. وقد تكون مسعفة في فترة، ولا تكون لفترة ثانية.

4- كفاية المنهج: لا أحد يجادل (حسب الباحث) في كون كفاية منهج من المناهج، تبقى مسألة نسبية. وذلك في إطار الارتباط التام بخصوصية الموضوع المدروس و المعطيات المرافقة له (تاريخية، ثقافية، حضارية، الخ. .) فلا يمكن (على سبيل المثال) مقاربة موضوع ذا خصوصيات سوسيولوجية من خلال المنهج البنيوي الشكلاني أو العكس. لذا فخصوصية الموضوع باعتبارها غاية وهدف هي التي تحدد المنهج. مما يحقق الانسجام بين رؤية المنهج من جهة وأهداف البحث من جهة ثانية. لذا فطبيعة الموضوع هي التي تحدد المنهج وليس العكس. وبهذا التصور، يجب ألا يتجاوز المنهج حدوده ودوره. لأن ذلك، قد يؤدي إلى تحريف البحث عن طبيعته وما رسم وسطر له سلفا من أهداف. فبدلا من أن يكون بحثا في قضية أدبية مثلا، يصبح دليلا على كفاية منهج ما. مما يؤدي إلى تغيير العلاقة القائمة بين المنهج من حيث هو أداة بالموضوع من حيث هو هدف وغاية.

المنهج وسؤال الماهية

ناقش الباحث سعيد بوعيطة في هذا الفصل، مفهوم المنهج، وأبرز تداخله مع مصطلحات مجاورة أو مقاربة له. وقد أرجع الباحث ذلك إلى عدم استقرار النقاد و

الباحثين على مصطلح المنهج، إذ ينتقلون بين مصطلحات عدة: الاتجاه، المدرسة، المنحى، والنزوع و التيار.

لقد شاع هذا الأمر حتى بالنسبة لكبار النقاد. ولاسيما أن الترجمة أثرت تأثيراً سلبياً في هذا المجال. فمؤلفا نظرية الأدب (على سبيل المثال)، لا يلتزمان باستخدام مصطلح المنهج، بل يستخدمان أيضا مصطلح المقاربة. كما قد يتم(أحيانا) تجاوز هذين المصطلحين لصالح مصطلح ثالث هو الدراسة.

يبدو أن هذا الاضطراب وعدم الاستقرار قد انسحب على النقد العربي المعاصر كذلك، ولهذا فإن الخطاب النقدي العاصر في العالم العربي، بحاجة إلى تحديد دلالات مصطلحاته بشكل علمي منعا للتداخل بين مدلولاتها. غالبا ما ترتبط إشكالية المنهج بالطبيعة الخاصة للمناهج بوصفها أدوات إجرائية تخضع للتطوير من جهة، وإلى الممارسة النقدية العربية من جهة أخرى، ولاسيما بعد الانفتاح على أحدث المناهج التي عرفتها الساحة الثقافية الغربية من غير استحضار الظروف التاريخية و المعرفية لبنية المجتمع الغربي. كما يردها الباحث عبد السلام المسدي إلى الممارسات النقدية الحديثة التي يغلب عليها الأخذ ويحظر عليها العطاء، نظراً لافتقارها إلى بعدين: بعد نقدي، تفسره وتهيمن عليه المناحي المذهبية. و بعد أصولي، قائم على الحواجز بمصادر التفكير عند العرب.

تعد علاقة اللسانيات بالنقد الأدبي، من بين أهم القضايا التي أثارها الباحث في هذا الفصل، بحيث يرى أن أهم زاوية ننظر من خلالها إلى إشكالية العلاقة بين اللسانيات و النقد الأدبي، إنما تخص أدوات التحليل النقدي مما هو متعلق بالآليات التي يتوسل بها فاحص الأدب عند تحليله النص. إن هذا ما يقضي ضبط مستندات الكشف المخبري كما لو أن النقد الأدبي مادة معروضة على التشخيص الحيوي من كل جوانبها المذعنة إلى الوصف والمستجيبة لعملية التحليل الموضوعي الأمين.

من خلال هذا التصور، يسعى الناقد الأدبي إلى مساءلة المعرفة اللسانية فيما أتت به من خبرات فنية أماطت عن مقومات اللغة ألثمتها. وكشفت خبايا الكلام فجلت كثيرا من مكوناته وأبانت عن بعض أسراره. بل لعلنا لا نجازف بالقول إذا أكدنا أن قائل الأدب لن يطالب إلا بصيانة نصه في نسجه اللفظي كما صاغه وكما أداه، وقد تراه يستطيب أن يختلف المتلقي حول مقاصد لفظه بشرط أن يصان لفظه. ولكننا حين نناظر بين هموم عالم اللغة و هو يواجه الأدب وهموم ناقد

الأدب و هو يطالع المعارف اللغوية، نقف على حقيقة ظاهرة كأنما قد استقرت ضمن القناعات الواعية أو كأنما هي ثاوية في إحدى الزوايا من وراء مخازن الوعي.

إن الحديث يكون عن أثر اللسانيات في النقد الأدبي وأنه لا يكون إلا على ذلك السمت، تذهب فيه علامة السهم المشير دون أن تجيء. فهل هذه الحقيقة محمية بحصانة الإطلاق لتكون عندئذ مزودة بسلاح الإقصاء بحيث لا يناسب البحث إلا في مسلك التأثير. أم أنها واقعة في منطقة حرجة من مناطق القلق الذي ينتاب اللغويين ويأخذ من حيرة النقاد في الآن الواحد أو فيهما معا ؟ إننا قد نرتئي أن موضوع علاقة المعرفة اللغوية بالمعرفة النقدية متهيئ لتناول يغاير ما سار عليه حتى الآن. وأن التطرق إليه يمكن أن يتم من زاوية نظر تخالف السائد حولنا. ويتمثل ما نقترحه في معالجة القضية ضمن المشروع المعرفي للسانيات لا ضمن المشروع المعرفي للنقد الأدبي كما دأب عليه العمل إلى حد الآن الراهن. إن السؤال كما نعيد طرحه يتصل مباشرة بمنزلة الأدب في المشروع المعرفي الذي تأسست عليه اللسانيات. أو لنقل على وجه التدقيق انه يتصل بالحيز الذي يحتله الأدب ضمن دائرة الاهتمام الكبرى لدى عالم اللغة.

المنهج وسؤال المصطلح النقدي

ناقش الباحث سعيد بوعيطة في هذا الفصل بعض القضايا المرتبطة بإشكالية المصطلح وأهميته بالنسبة للمنهج النقدي. وقد جاء هذه القضايا كالتالي: المصطلح النقدي بين الحضور و الغياب، الترجمة وإشكالية المصطلح اللساني (أهمية المصطلح اللساني وإشكالاته، اللسانيات وسؤال المصطلح، انزياحات الترجمة و التلقي العربي، إشكالية المصطلح في اللغات الأجنبية).

يرى الباحث بأن المصطلح النقدي يقوم على اللغة والمعرفة والمنهجية. ولا تنفصم هذه المكونات أو المقومات عن عناصر التمثيل الثقافي من جهة وتراث الإنسانية من جهة أخرى، مما يقوّي التواصل الحضاري مع الثقافات الأجنبية والتطورات العلمية والمعرفية. وتتصالب توجهاتها مع الوعي المعرفي بالاتجاهات الفكرية والنقدية لدى تثمير التراث الفكري والنقدي، ناهيك عن لزوم التعريب الموازي لمراعاة الخصوصيات الثقافية، إذ لا تقتصر الاصطلاحية على التعريب والترجمة وحدهما، بل تستدعي تعضيد الحوار الحضاري بين الثقافات ولغاتها.

لعل أهمية المصطلح هي التي دفعت مجموعة من النقاد إلى السعي من أجل

تأصيل وضع المصطلح النقدي بالتواصل الحضاري والمعرفي. إن النقاد العرب (حسب الباحث) قادرون على أن يكونوا شركاء أصلاً في عملية تغيير العالم وبناء عالم جديد، فهم قوم نهضوا قديماً ووسيطاً بحضارة كانت الوحيدة في زمانها وهم قوم لم ينقطعوا حديثاً عن العالم بل هم طرف أصيل في جلّ شواغله وقضاياه منذ بداية نهوضهم الحديث.

ونأتي إلى شأننا، العربية ومشكلات الإبداع والترجمة والتعريب والمصطلح، فنكرر ما بدأنا به وهو أن قوة اللغة من قوة أهلها، فإن صحّت حركة العرب إلى المستقبل تفجّرت إبداعية العربية فاستوعبت الجديد، وأضافت إليه إضافات مرموقة. يرى الباحث أن الاختلاف في ترجمة المصطلح النقدي الواحد من شأنه أن يفاقم الاختلاف النقدي كذلك، وذلك لأسباب أبرزها:

1- عدم استقرار المصطلح النقدي. إذ هناك الكثير من المصطلحات المتعددة المعنى والمفهوم عند النقاد، فضلاً عن تأرجح المعنى للمصطلح النقدي عند الناقد الواحد. ولذلك فإنه من الصعب إرساء قواعد واضحة للنظرية النقدية العربية دون توحيد المعنى والمفهوم للمصطلح النقدي العربي وتحديدهما.

2- اختلاف النقاد في فهم المراد من المصطلح النقدي الواحد مما يؤدي إلى تضارب الآراء أحياناً واختلاف النتائج.

3- كون مشكلة الاصطلاح مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بإشكالية التعريب والترجمة.

النقد العربي وسؤال العلمنة

يؤكد الباحث في هذا الفصل على أن النقد العربي قد تبنى الدعوة إلى العلمية، قصد إخراج هذا النقد من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل الذي يراعي الشروط الدقيقة للنقد العلمي. بمعنى تطبيق قوانين العلم الصرف على الأدب. كما عملوا على الكشف عن شروط الإنتاج الثقافي وقراءته، وذلك من خلال الاطلاع المباشر، أو عن طريق الترجمة. فقد وجدوا من خلال قراءاتهم للتراكم النقدي العربي، أن هذا النقد قد حقق ابتداء من القرن التاسع عشر إلى اليوم، نتائج مميزة. دفعت النقاد والدارسين إلى تطبيق هذه القوانين في مجالات خارج ميدان العلم، كالفلسفة و الأخلاق. كما اهتمت بالجانب الاجتماعي والنفسي.

لقد كان مسعى النقد العلمي في علاقاته بالنقد الأدبي تحقيق هدفين محوريين: يتجلى الأول في إعطاء النقد صبغة علمية، أما الثاني ففي مراعاة

الموضوعية في تناوله للنص، لكن على الرغم من تلك المحاولات المبذولة لعلمنة العملية النقدية، فثمة مجموعة من المعضلات التي ظلت قائمة أثناء تحكيم منهج معين بين حقل معرفي وأخر. ولعل هذا ما أكده ستانلي هايمن بقوله: (من المضامين الرئيسية في النقد الحديث تطوره ليكون علما. أما في المستقبل الذي يمكن التكهن به و الحكم عليه، فالنقد لن يصبح علما سواء أتقبلنا هذه الحقيقة مستسلمين أو ناكرين ولكننا نتوقع منه أن يزداد تدرجا في الاتجاه العلمي. أي نحو تكوين منهجية شكلية، ونظام للمعالجة قابلين للنقل و الاحتذاء موضوعيا. وكما أن أي تجربة علمية يمكن محاكمتها أو اختيارها مما كتب عنها في أي زمان ومكان وعلى يد أي شخص يستطيع القيام بالممارسة الضرورية، فكذلك هي المعالجة النقدية. سيصبح في مقدور أي فرد أن يعيدها ما دامت توفر له القدرة و الرغبة الضروريتان.).

إن تناول هذه العلمية ومعرفة مدى التوجه نحوها، يكمن فقط في الحرص على معرفة النواة الدلالية التي تنزع عبر مواقف النقاد العرب من هذه القضية. و بالمقابل التعرف على صحوتهم كملمح مميز لتجربتهم النقدية. بحيث يمكن تحديد مسار هذه المواقف في ارتهان الكتابة فيها بمبدأ ترشيد النقد العربي، لجعل خطابه يحبل ببزوغ تحولات جديدة وغير ناشئة من فراغ تصوري، وإنما من فعل التلاقي بين الثقافات. وكذا الوعي براهنية التحولات الكبرى في الخطاب النقدي المعاصر عامة و النقد في العالم العربي بشكل خاص. مما سيكشف عن العلاقات الجدلية بين العام والخاص وبين الكل والجزء ضمن حركة المجتمع والفكر العربي.

تناول الباحث بوعيطة في هذا الجانب مجموعة من النقاد العرب: طه حسين، يمنى العيد، كمال أبو ديب. يخلص الباحث في هذا الكتاب إلى كون قضية المنهج قد تبدو للوهلة الأولى بسيطة في ظاهرها، لكن البحث في أعماقها يؤكد أنها قضية مركبة ومعقدة في الوقت نفسه. إنها تلامس أبعاداً حضارية وأخرى معرفية. تدخل معها في علاقات عدة. مما يستوجب على كل معالجة لمسألة المنهج مراعاة هذه الأبعاد المختلفة. لقد حاول هذا الكتاب ملامسة تلك الجوانب المتعددة التي ترتبط بالمنهج النقدي، لكن في محاولته الإجابة على مجموعة من الأسئلة الملحة، وجد أن ذلك لا يثير سوى أسئلة جديدة أكثر مما يقود إلى أجوبة كافية وشافية. لهذا فكل قضايا المنهج و المواقف والآراء تدل على أن مسألة المنهج لم تحسم بعد، لارتباطها الدائم بالعملية الإبداعية. هذه الأخيرة التي تعرف تطوراً مستمراً.



Jean Gouders

ناصر السيد النور (*)

عنف الدولة وعنف الجماعات الاسلامية

تعددت المقاربات السياسية والقانونية في مدى مشروعية العنف والسلطة التي يحق لها حصراً ممارسته داخل إطار قانوني محدَّ ومشرَّع بتخويل سلطة القانون ومنفذاً بقوته أو قهراً متغلباً على ما عداه من جماعات أو رعايا ضمن حدود التعريف ممارسة ولاية التشريعات Jurisdiction القانونية. فالعنف سلوك سلبي متجذر في الممارسة الانسانية ضد من يفهم منهم مخالفة ما يسود ما قانون أو معتقد أو لا ينصاعون خضوعاً لارادة تفرض عليهم دون رغبتهم، ويتخذ أشكالاً عديدة تطورت ملازمة للتجربة الانسانية في التشريع ووسائل استخدام العنف بأشكاله المتطورة قسوة وإيلاما إلى اليوم. ويهدف العنف بكافة صوره إلى اصابة الشخص وإلحاق الضرَّر به بما يدخل في حيز الجريمة المتعمدة. وعادة ما يعزى العنف في تعريفه إلى غياب العقل وسيادة الطبيعية، أي وحش بروميثيوس بتعريف الفيلسوف السياسي توماس هوبز.

وبرزت الدولة القومية Nation Sate في نسختها الغربية وتعريفها القانوني والجغرافي في إحاطة ما تضمه من مواطنين تمارس عليهم سلطاتها تفويضاً أو إرغاماً. وأتخذ العنف منحىً تأصلياً بحكرا ممارسته من قبل الدولة بتعرف عالم الاجتماع الالماني ماكس فايبر. ومن ثًّم أضح نموذج الدولة معياراً للشكل الذي ستكون عليه الدولة من حيث تعريفها الدستوري ووجودها الطبيعي وتفسيرها السياسي. وعنف الدولة لابد أن يفهم منه عنفاً عقلانياً (العقوبات) أو التدخل العنيف لإنفاذ القانون Law Enforcement وإن تفاوت شرعية العنف ودرجات ممارسته خاصة في الدولة التي تغيب فيها الأسس الديمقراطية في الرقابة والتشريع. ومع تصاعد تيارات وعوامل أخرى خارج الدولة تمارس العنف وفقاً لموجهاتها الأيدولوجية وتداخل ادوارها المتحدية لسلطة الدولة متخذة العنف وسيلة تدمير غير مسبوقة وأصبحت تهديد الجماعات عابراً للحدود حتَّى بمفهوم الدولة القومية والنظام العالمي. وتمكن الأزمة الحقيقة في طريقة ممارسة العنف من قبل

(*) كاتب وباحث سوداني.

جماعات لاتملك مؤسسات أو تسيطر على رقع جغرافية معرفة الحدود تسيطر عليها؛ بل تمارس العنف بشكل وحشي مثل تجربة الدولة الإسلامية في العراق وسوريا (داعش) في مناطق سوريا والعراق وجيوبها المنتشرة في العالم. ومن اللافت أن ممارسة هذه الجماعات للعنف الذي تسميه قوانين يقوم به تنفيذاً جميع المنتمين إليها مستمدة مشروعية ذلك لما تعتقده واجبات وفروض تنهض على نصوص وفتاوى دينية لاتقبل التأويل. وتأريخياً العنف الديني أو العنف المنطلق من مشروعية إلهية أو طقوسية كان أشد صنوف العنف فتكاً لما يتضمنه من ممارسة مشروعة زعماً بتفويض مصدره ميتافيزيقي لا يخضع للتفسير، ومن هنا شكلت مآسي القرون الوسطي ومحاكم التفتيش التجربة الأقسى في الضمير الأوربي والإنساني؛ ولا تستثنى الجماعات الاسلامية من ممارسة عنفاً مقدساً أعاد تاريخ الممارسات البدائية الهمجية وتستوي جميعها على خلاف مرجعياتها الدينية وعلى مستوى مدارسها وتياراتها السياسية. ولفهم طبيعة العنف هذه الجماعات يجدر البحث تحليلاً عن الخلفيات الثقافية والاجتماعية التين شكلتا حاضنة لتنامي العنف وأشكال ممارسته بالصورة التي يشهدها عالم اليوم. وعلى الرغم من أن ايدولوجيا هذه الجماعات تتعالى على الواقع بتصوراتها المنبثقة عن بنية فوقية تمثل مصدراً مرجعياً أوحد في تطبيق اشد أنواع العقاب غلظة بتبني الآية الكريمة (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً ۚ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ) شعاراً. وفي هذا تشترك جميع الجماعات الدينية في المسيحية واليهودية ومختلف المعتقدات الأخرى بالتضحية بإهدار الكرامة الانسانية بإستخدام الدين كأداة للقهر.

وبما أن جماعات العنف السياسي تبنت العنف منهجاً للوصول إلى غاياتها السياسيةمنذ بداياتها التأسيسية معتمدة على أراء مؤسسيها ومسترشدة بتنظيراتهم (معالم على الطريق) لسيد قطب وحاكمية أبو الأعلى المودودي والميراث الفقهي المتشدد للخطاب السلفي السني لابن تيمية وغيرها من نصوص وتأويلات لأي القرآن الكريم تخدم أغراضها، شخصيات بارزة ذات أثر في تسييس الدين يؤخذ بإرائها بما يقرب من عبادة الاسلاف Ancestors-worship. ورأت بذلك وقد تكامل بناؤها النظري (التبريري) قد حان الوقت لتدشين مشروعها جهاداً بالصورة المستدعاة من غابر الازمان رجوعاً إلى سني الاسلام الأولى. وأدركت الجماعات الاسلامية استحالة تنفيذ مشروعاتها المتصورة عن العالم المعاصر

بجاهليته منذ القرن العشرين دون تبني وسائل الدولة State Apparatus أو على الأقل على غرارها تنظيماً (جيوش) وتنفيذاً (معارك) وقانونا (شريعة أسلامية) الأمر الذي أفضى إلى تداخل في الوظائف بين دور الدولة القائمة والقوة المتحدية لوجودها كجماعات الاسلام السياسي. ولكن وجود القانون يتطلب بالضرورة وجود دولة ومن غير الحصافة وصف ممارسات الجماعات الاسلامية بالدولة على نحو منظم، ويتنافى مسلكها مع مبدأ الحرية ولاتقبل المشاركة من خارج نسقها الايدولوجي.

وفي الدولة التي تمكنت فيها هذه الجماعات من الوصول إلى سدة الحكم فيها (السودان، مصر، تونس، تركيا) تفاوتت درجات ممارسة العنف المشروع بسلطة القانون وخاصة في اقصاء الخصوم السياسيين، فتعد تجربة الحركة الاسلامية السودانية أسواء نموذج – بإعتراف الحركة نفسها- تقدمه حركات الاسلام السياسي من حيث ممارسة القهر والعنف الممنهج بينما الزمت الوسائل (الانتخابات) التي صعدت عن طريقها هذه الجماعات في الدول الأخرى بالتردد في تبني نموذجها الايدولوجي علنا، بل أن بعضها – الحالة التونسية – تبنت مراجعات بارزة لأصول برامجها السياسية ودعواها للدولة الدينية. ومع أن بعض جماعات الاسلام السياسي أظهرت مواربة تجديد خطابها الدينية لإيجاد دولة مدنية ذات مرجعية دينية، الأمر الذي عدّ في تبرير وسيلة الدين وصولاً إلى غاية السلطة.

ربما كان وضع الدولة في العالميين العربي والاسلامي المستدعاة من عمق اللاوعي السياسي هي مؤسسات ضاربة بقواتها العسكرية والأمنية بمعني احتكارها للعنف الذي تمارسه هذه القوات الآن لتأمين الديمقراطية واستعادة الديمقراطية وشرعيتها وحفظا لأمنها القومي. وظلت الدولة العربية إلى وقت قريب مفهوما لا يُعرَّف إلا من خلال عصبيِّة الدولة الخلدونية، أي دولة بتعبير ابن خلدون استقرت وتقلص ظلهاوآخذة في الاضمحلال كما حلّلها العلاّمة البارز، لتقفز إلى الدولة القومية بنسختها الأوربية التي رسم حدودها الاستعمار، وما صحبها من مفاهيم ديمقراطية واشتراكية ولكنها عانت من افقار نظري انعكاساً لواقع سياسات غيِّبت المجتمع ليظل النظام الوجه الأقوى في الدولة، أي الحكومة. فإذا ما أخضعت الدولة العربية بنسخها المتعددة للتحليل السياسي، فإن نتائج البحث وحقائقه ستجرد الأطر المزعومة المؤسسة لكيانات الحكم العربية ولا يبقى منها جماعة غير الحاكم

وحاشيته. وطالما أتهمت ممارستها للعنف خارج نطاق القانون في اسكات معارضيها ومنهم جماعات الاسلام السياسي! مما برّر لها ممارسة العنف المضاد ثأراً بغير تقدير.

وتنظر جماعات الاسلام السياسي والتيارات الليبرالية والسياسية إلى الدولة القائمة بصورتها الحالية ترسِّيخاًلاستطالة بقاء الحاكم في السلطة بمفهوم قوة الدولة القوية في استخدام القانون وليست سيادة القانون Rule of Law وخضوع الدولة بالتالي للقانون. ربما كان العذر في عجز النخب العربية عن التغيير وتشكيل بنيتها التحليلية من عناصر مستقلة عن النظم القائمة، فهي إما مغيبة ومنفية أو مدمجة في بنية السلطة السياسية ووجدت نفسها تدافع عن سياسات أدت إلى بناء دول فاشلة، وتمعن في الهروب من مواجهة النتائج المترتبة عليها منذ عصر النهضة. فالدولة العربية في كثير من بلدانها أقرب وصفاً إلى الدولة الفاشلة Failed State بمقاييس عالم اليوم من سيادة القانون، والمؤسسية والشفافية الفساد وحقوق الانسان وما جاورها من حقوق لم تدخل بعد في نسق تكوينات الدولة العربية. ومع أن جماعات الاسلام السياسي لاتراعي هذا القصور أو تعترف به؛ وإن تضمنت دساتير معظم البلدان العربية بإعتبار الشريعة الاسلامية مصدراً أوحداً للتشريع. إذ إن أول مهامها أزالة النموذج القائمةواحلاله بنموذجها الطوباوي الذي أبرز وسائله العنف المطلق. ولم يعد التعارض المفاهيمي في بنية الدول السياسية والتشريعية بين علمانية قائمة واسلامية مرتجاة ذي أثر في جدل الصرَّاع العنيف الممتد بشكله الكوني في الحرب على الإرهاب، والأمر برمته يعود إلى قوة الجماعات وادراكها لسطوة العنف في تطبيق برامجها السياسية.

هل يمكننا الدفاع عن إرهابي؟

سجال بين القانوني إيريك دوبون موريتي والفيلسوف إيف ميشو *

ترجمة: سعيد بوخليط

تقديم:

انتُقِد المحامي إيريك **دوبون موريتي**، جراء دفاعه عن أخ محمد مراح. فيما وراء السجال، تطرح هذه المحاكمة أسئلة جوهرية: هل يمكننا إدانة شخص اعتمادا على نوايا؟هل الاختيارات الدينية الراديكالية، مجرد اعتقادات أو خطوة أولى ضمن دوامة الجريمة؟ سيناقش رجل القانون أسئلة من هذا القبيل مع الفيلسوف **إيف ميشو**، المتخصص في العنف، والذي تابع محاكمة مراح.

مناظرة لاذعة بين مفكر يجلد ذهن الرفق ومحام مرموق.

الفيلسوف: توبع عبدالقادر مراح أمام محكمة الجنايات المختصة في باريس بتهمة "التواطؤ على القتل" و"المشاركة في مجموعة إجرامية ذات صلة بعمل إرهابي"، ووجهت إليه تهمة تهيئه لدعم لوجيستيكي وإيديولوجي لأخيه محمد مراح. لقد أوضحتم بعدم وجود أي دليل مادي يؤكد تورط عبد القادر في جرائم أخيه محمد. مع أنه شارك في شراء السترة المضادة للرصاص وكذا سرقة الدراجة النارية التي استعملت خلال لحظة اغتيال الأشخاص السبعة، من بينهم ثلاثة أطفال، وذلك أمام مدرسة يهودية. فكيف أمكنكم تفنيد تهمة التواطؤ؟

المحامي: ثلاثة عناصر شكلت صك تهم وعملت ضد عبد القادر مراح. أولاً، التقى أخيه محمد يوم الجريمة. هذا المعطى لم يحدث الجدال بشأنه. قالت الشرطة: "لقد تبادلا بالتأكيد عناصر يمكن أن تشكل مؤامرة". أجبت: "هل لديكم الدليل؟". فأشاروا إلى مسألة التقية، أي استراتيجية المواربة التي يتبناها الإرهابيون الجهاديون

(*) نُشر النص الأصلي بالمجلة الفلسفية، العدد 116، فبراير 2018.

Philosophie magazine: numéro 116 ; fevrier 2018; pp: 10 – 15.



إيريك دوبون موريتي



إيف ميشو

هذا يقود إلى أخذ ورد سوريالي مع التهمة: "لقد تحدث محمد وعبد القادر – هل تعلمون مضمون حديثهما؟ - لا، لكن بمقتضى التقية، تبقى حتماً دليلاً عن جرمهما". خلال مناسبات عدة، استفسر رئيس المحكمة الشرطة عن العلاقة المتداخلة بين الشقيقين، وشرح أطباء الأمراض النفسية والعقلية بأن الشائع أن إرهابياً قبل انتقاله إلى الفعل، يبادر نحو التصالح مع عائلته في صيغة نوع من التطهير المهيئ للاستشهاد. لكن الحجية أقرت بأن ذلك ليس بدليل. أما عنصر الإثبات الثاني: سرقة الدراجة النارية، وامتطاها معاً يوم السرقة. توخت النيابة العامة أن تجعل من السرقة فعلاً متعمداً. لكنها تهمة سقطت حينما أكد مالك الدراجة بأنه ترك المفاتيح في دراجته. . . إذا أقررنا بإمكانية شراكة عبد القادر في عملية السرقة – أمر رفضه – فهل ينبغي، أيضاً إثبات من خلال تقديمه المساعدة لأخيه بخصوص سرقتها، علمه بأنها سرقة من أجل اقتراف أفعال إجرامية. لم يبرز أي دليل بهذا الخصوص. ثالثاً: شراء سترة. بحيث أقرض عبد القادر النقود لأخيه، بل إن فاتورة حرّرت باسمه قصد إمكانية استفادته من تجميع لنقط بطاقة إخلاص. فكيف ينسجم سعي كهذا، مع شخص يفترض أنه يحاول التكتم عن صنيعه، مما يجعل ذلك مثيرا! من جهة أخرى، أكدت الصور أن السترة التي لبسها محمد لحظة اعتدائه على المدرسة اليهودية لم تكن ذاتها التي اشتراها عبد القادر. بالتالي، لم يصمد هذا الدليل أمام الفحص الدقيق للوقائع.

الفيلسوف: لكن أليس بوسعنا أيضاً استحضار النصائح التي أمكن عبد القادر تقديمها لأخيه؟

المحامي: هي العناصر التي اكتشفت في جهاز حاسوبه، واحتوت على تسجيلات منسوبة إلى تنظيم القاعدة. اتسمت بعموميتها لذلك لم تُتَرجم كاملة. حينما طلبت من القاضي تقديم ترجمة تامة، أجابني بعدم جدوى ذلك، لأنها لم تكن قط مفيدة لمحمد مراح.

الفيلسوف: لم يتهم عبد القادر إذن سوى بمقتضى العصابة الإجرامية. مخالفةٌ أظهرتم كذلك ارتيابكم حول شرعيتها. هل يمكن القول أنك لست مرتاحاً للحكم الصادر؟ حتى ولو أن عشرين سنة هي أقصى مدة العقوبة، فقد برئ موكلكم على أية حال من التواطؤ.

المحامي: جل الحقوقيين أبطلوا المجموعة الإجرامية كمخالفة لمجرد التخلص. بالتالي، وجب تعليل هذا القرار. الشك، المبدأ الكبير لعدالتنا، أفاد المتهم، بينما الانفعال الذي أثاره بهذه الجرائم كان بإمكانه أن يذهب بكل شيء.

الفيلسوف: أكدتم باستمرار استحالة البرهنة على علم عبد القادر بما طوته نية أخيه. لكن ما يهمني باعتباري فيلسوفاً تجريبياً، ليست النوايا بل الوقائع. انطلاقاً من لحظة منح النقود، أو أنك حاضر هناك، إبان سرقة الدراجة النارية، حتى ولو ادعيت عدم معرفتك بالحيثيات، فقد امتطيت السفينة. بناء على حجتكم، ألا تشكل تنقلات صلاح عبد السلام الذي جال كل أوروبا بسيارة صحبة إرهابيين من مكان إلى ثان انطلاقاً من مسرح باتكلان Bataclan دليلاً مادياً على تواطئه: سيبرر دائماً بكونه أدى خدمة إلى أصدقاء. إذا شاهدت شيئاً يشبه طائر بطّ يصدح بصوت البطبطة، فلا يمكنه سوى أن يعني إلي بطاً.

المحامي: يثير برهانكم استغرابي. هكذا، تُفهم مجموعة إجرامية بالنسبة للفلاسفة، وفي إطار الفلسفة، لدى التجريبيين، ثم مجموعة إجرامية أخرى وفق تصور القانونيين؟ لا! لاتوجد عصابة إجرامية ينظر إليها من زاوية الفلسفة، أو حسب فلسفة معينة.

الفيلسوف: لا أتكلم هنا فلسفياً بل عن معطيات تجلت واقعياً. تواطؤ يوسف فوفانا بخصوص اختطاف واغتيال إيلان حليمي عام 2006 لم تكن ربما نواياه جلية فيما يتعلق بهذه المشاركة، لكنها تبلورت فعلياً. تدحضون الاتهامات حسب قصديات حضرت عند الأفراد أم لم تحضر. بالنسبة إلي، يكفيني تجلي الاشتراك الفعلي.

المحامي: أولاً، سيدي أنت غير محيط بالوقائع. لأنكم لم تعاينوا أجواء المحاكمة ولا المرافعات. لديكم المعطيات من خلال المادة الإعلامية.

الفيلسوف: كأنكم وحدكم من يعرف الوقائع! لم أحضر المحاكمة، لكن ذلك لم يمنعني سواء من الاطلاع على الأمور، والانزعاج جراء موقفكم. إذا أقنعتني دلائلكم، فإني أتحفظ نحو موقفكم: الفيزيائي، السلوكي، الهجومي، ثم المهين أحيانا. لاسيما حينما تكلمتم عن تهديدات وجهت إلى أطفالكم أو قارنتم حزن عائلات الضحايا بعائلة الجناة. استراتجية كتلك مُمَسْرِحة للعدالة صدمتني. المحامون يخلقون أو يصححون المحاكمة. حتى ولو كانت عنصراً للدفاع، أنتظر من العدالة حِكمة أكثر ثم مسرحاً بشكل أقل.

المحامي: لم أعبر عن فكرتي حول هذه القضية على امتداد سنوات التحقيق الخمس، ولا خلال كل أطوار المحاكمة. أما عن التهديدات الموجهة إلى أبنائي، فقد كشفت عنها بعد تردد طويلاً. أفراد الشرطة، وبأمر من رؤسائهم، قدموا شهاداتهم بوجه غير مكشوف خلف ستار – بينما وافق أحدهم قبل ذلك على إجراء لقاء تلفيزيوني علني !الذلك، حتى أتصدى لهذا التوضيب المسرحي أحسست بضرورة أن أجيز لنفسي الكشف عن تهديدات فعلية وصلتني حقاً. طرحتها بين أيادي النيابة العامة، بحيث اعترضت عليها بداية قبل أن تقبل بها. علماً، أنه منذ تلك اللحظة، استُدعي المسؤول عن هذه التهديدات.

الفيلسوف: خلال المحاكمة، وبعد مداخلة والدة مراح، أكدتم: "هذه المرأة تكذب، لكن لا يمكننا أن نطلب من أمّ الإدلاء بشهادة ضد ابنه"، واستحضرتم الصياغة الشهيرة المريبة لألبير كامو بخصوص أمه: "أؤمن بالعدالة لكني أدافع عن أمي قبل العدالة"، ثم طبقتموها على هذه المرأة: "بين العدالة وولدها، فقد اختارت ولدها". بل ذهبتم حد قولكم: "هي أيضاً فقدت ابناً لها". هذه المقارنات أثارت صدمة.

المحامي: مع ذلك يعتبر أمراً صحيحاً. فهذه المرأة ضمن سياق نزاع وفاء قادها إلى الكذب. هل من المستحيل الإقرار بأنها تنطلق من حزن على أحد أبنائها الذي مات والثاني في السجن؟ تبقى أ ماً آدمية، وليس بقرة وضعت مولوداً. وجع الضحايا مشروع. لكن لايمكنه أن يُصَادِر. لأني صرحت بهذا، هاجموني بشكل فاحش.

الفيلسوف: هذا لم يصدمني. ما أزعجني، أنه بوسعنا في فرنسا، أن نحنث باليمين دون عقاب. في الولايات المتحدة الأمريكية، إهانة القضاء من طرف والدة الأخوين مراح، يقود إلى العقاب.

المحامي: والدة المتهم، لم تؤدي اليمين، ولم تحلف زوراً. بوسعها أن تكذب، مثل المتهم.

الفيلسوف: هل يكذب المحامي كذلك؟

المحامي: بالتأكيد، مثل الفيلسوف أيضاً، بل كما يحدث مع الجميع !

الفيلسوف: أنتم من يصرح بذلك.

المحامي: لنعد إلى مبادئ القانون الجنائي. بوسع المتهم الكذب أو يلازم الصمت. من حقه أن لا يشهد ضد نفسه. النتيجة الطبيعية لهذا المبدأ، أن حمولة الدليل تحتم التهمة...نادراً ماصادفت أمهات يأتين كي يدلين بشهادات ضد أبنائهن. بالتالي، عكس هذا الموقف، هو ماقد يشكل مفاجأة، وربما سيكون لاإنسانياً. عندما استشهدت بكامو، اتجه تفكيري إلى أمي. وتساءلت، في حالة ارتكابي لجريمة، إذا كانت ستأتي قصد تحطيمي... دور المحامي أن يفهم، ثم يفعل ذلك غالباً باستحضار ذاته.

الفيلسوف: ننظر دائماً إلى مهنة المحامي من وجهة نظر إيتيقية أو إنسانية. بالنسبة إلي، يلزم فهمها مثل أداء خدمات. إنها من نفس نظام الهندسة المالية: ننجز من جهة تسويات مالية وضريبية، ومن جهة ثانية نضع تكهنات وفرضيات.

المحامي: (قهقهات) إذا وُجِّهت إليكم يوماً ما تهمة خطأ، فستغمركم السعادة حين اتصالكم بـ"مهندس مالي". بخصوص هذه القضية، انعدم هاجسي المالي: لم أرغب في الاستفادة من مستحقاتي القانونية، باعتباري محام عينته المحكمة، حتى لايقال بأن مال دافع الضرائب سمحت بتسديد المرافعة عن مراح... أشياء كثيرة في

مهنة المحاماة تفتقد الإنسانية، لكن قَلْب هذا المهنة، أن تكون ناطقاً باسم شخص يحتاج إلى ذلك.

الفيلسوف: أردت القول أن المحامي يهيئ استراتجية دفاع ملائمة أكثر كي ينتشل زبونه من مشكلته، يقلل التكلفة أو يجعله رابحاً.

المحامي: لكن عليه أيضاً أن يفهم. غداة الهجمات الإرهابية، عام 2015، أكد مانويل فالس: "أن تفسر، يعكس سلفاً رغبة في الاعتذار"، حماقة! إذا أحلنا دون الفهم، فإننا نمنع استئصال هذا الشر المطلق. يختلف دور المحامي عن دور المثقفين. هو أكثر برغماتية.

الفيلسوف: بالتأكيد يلزمنا أن نفهم. لكن يتعلق الأمر بتناول كل العوامل، التي من بينها ليس فقط النوايا أو السيكولوجيا. وأنا جد متحفظ أن يتم هذا في محاكم العدالة. منذ أربعين سنة وأنا أدْرس العنف، وأؤكد لكم أنه مع كل حادثة إرهابية، ينكب مختصون على دراسة المظهر العام للإرهابيين ويضعون استراتجيات وقائية أو استباقية لإزالة مفعولهم. لكن هذا يعود إلى ماأسميه بـ: "الشرطة-السيكولوجية" وليس العدالة. اليوم، يتوخى إقناعنا بأن الحقيقة تخرج من محاكم العدالة. لا، إنها تتطلب مقتضيات ثقيلة ومعقدة، ويلزمنا أحيانا تعليق حكمها! أمام محاكم العدالة، يكمن كل هذا العمل البنائي الذي يعده المحامون، ثم القواعد القانونية، وهذا التمسرح، وهذه "الأكاذيب الحقيقية"كما قال بيرنار تابي Tapie !

المحامي: ماهي ربما وظيفة العدالة بخصوص علاج الراديكالية؟ ثم ماهو ربما دور المحامي بهذا الشأن؟ فيما يتعلق بمحاكمة مراح، فقد ولد هذا التساؤل من نقاش حول الإجراءات، بلا قيمة ظاهرياً. تعلمون بأن الدعوى الجنائية تنقسم إلى جزأين: الأولى مكرسة إلى اختبار شخصية المتهم، والثاني يتعلق بالعناصر المادية للملف. والحال أن السؤال المطروح: أين ينبغي إدراج الاختيارات الدينية لعبد القادر مراح؟ هل يعود إعلان انتمائه السلفي إلى شخصيته؟أم العناصر المادية؟ منذ البداية، بحثنا عن استعمال الاختيارات الدينية من أجل دعم تهمة التواطؤ: "إنه سلفي، بالتالي يضمر نية مساعدة أخيه وارتكاب جرائمه"، ثم أيضاً، عوض ذلك لصالح تهمة العصابة الإجرامية: "إنه سلفي، إذن، فقد منح مؤازرته، دون أن يكون ضالعا". الهوية الدينية والصلة بين الأخوين مراح، طُرحا كدليلي إثبات. أنا أقول: هذا يتعلق بالشخصية. لم ينجح الأمر . لكن كما ترون يوظف هنا مبدأ أساسي.

الفيلسوف: يبدو لي من الصعب حصر الدين داخل الطوية، عند الدائرة الشخصية، ثم نفحص بطريقة منفصلة، أفعال المتهم عن سلوكه. في حالة مثل هذه، تلتصق الاعتقادات والأفعال بعضها ببعض. ببداهة، ينبغي الاحتراس من المبالغة في تقدير دور الاعتقادات، غير أنه لا يمكننا الإبقاء عليها منفصلة عن الممارسات. تعريف الاعتقاد، كما يظهره الفيلسوف دونالد دافيدسون، أنه بصدد توخي الفعل نفسه. تراهنون حول لائحتين: تودون أن تفهموا انطلاقا من النوايا، ثم تؤكدون أن الاعتقادات لادور لها. ممارسة كما لو هي منفصلة !

المحامي: فقط أن القانون يتكهن صراحة...

الفيلسوف: لكن بوسعنا انتقاد القانون، أليس كذلك؟

المحامي: قبل التعرض إلى الوضعية، لنتكلم عن القانون الوضعي. اسمحوا لي كي يذكركم أن القانون يتحسب كي لا يجعل من ملف الشخصية بأي حال من الأحوال معطى يتدخل في تحديد الجرم. فلا يمكننا، نظراً لأن شخصاً ما سيكون قادرا على ارتكاب جريمة أو جنحة، اعتباره مجرما بناء على تلك الجريمة نفسها. إنه احتياط أساسي.

الفيلسوف: لنقر بأن الشك يلزمه إفادة عبد القادر مراح نفسه، ولا ضرورة كي نضعه مع أخيه في كفة واحدة وأن اعتقاداته لا تجعل منه مذنبا. مع ذلك، فقد أكد عدم اعترافه بعدالة الجمهورية، مؤمنا فقط بالعدالة الإلهية. أليس لنا الحق كي نتصور تجنيده إيديولوجيا لأخيه بمقولات من هذا الصنف.

المحامي: كثيرون من وجَّهوا وجنَّدوا محمد مراح... هناك تباينات في الإسلاموية. قد نكون سلفيين دون أن نكون إرهابيين. على ذات منوال انتسابك لليمين المتطرف لا يعني أنك نازي.

الفيلسوف: أنا مرتبط بلا قيد أو شرط بحرية التعبير في حدود عدم انتقالها إلى مباشرة الفعل. محاولة التوجيه نحو قناعة لا تقتضي بالضرورة الانتقال صوب أفعال. الأفكار ليست أسلحة، وحدها الأسلحة تبقى أسلحة. في المقابل، إذا الاعتقاد الديني محفزا للشخصية، فيمكنه في حالات معينة أن يجعل منه عضواً ضمن مجموعة إجرامية. ليس الأمر سببياً. لكن العصابة الإجرامية لاتهم فقط مهاجمي المصارف.

المحامي: ليس لأن منحرفين يتحومون حول لعبة البلوت la belote يمثلون بالضرورة عصابة إجرامية، بل يقتضي الأمر فعل إجرامياً.

الفيلسوف: بالنسبة إلي، يكفي وجود تعاون فعلي ...لقد تكلم مراح عن ستة أركان في الإسلام، بينما توجد فقط خمسة. ركن يقوم على عقيدة "اللّه أكبر ومحمد رسوله"، بينما الأربعة الأخرى تعتبر أوامر طقوسية. أما الركن السادس فيرتبط خاصة بالسلفية: التأكيد على الجهاد.

المحامي: إنه لا يخفي ذلك، وتحدث عن مايظنه بخصوص القانون الجمهوري.

الفيلسوف: الانتساب إلى قيم الجمهورية، من خلال الإقرار بقيمة القوانين الوضعية باعتبارها أسمى من كل قانون إلهي، يشكل شرط الانتماء إلى المواطنة. وكل رفض لذلك، يجب أن يقود نحو العقاب، ليس بالضرورة جنائياً لكن مدنياً. إنها الفكرة الكامنة خلف قانون فرانسوا هولاند المتعلق بإسقاط الجنسية. لقد خاب سعيه لأنه تمحور حول مزدوجي الجنسية، مما خلق تمييزاً. لكني أعتقد بإلزامية عقوبات أمام رفض الانتماء المدني. نحن لسنا هنا فقط ضمن القانون الجنائي بل التعريف ذاته للمواطنة والانتماء إلى الوحدة الجمهورية.

المحامي: الصعوبة القانونية المرتبطة بإسقاط الجنسية أن البعض ليسوا مزدوجي الجنسية ويصيرون أبارتايد إذا سلبناهم الجنسية.

الفيلسوف: الأبارتايد موجودة، وتحظى بوضع. إن مقيما مسيحياً أو مسلماً في القدس يعتبر أبارتايد، مادام لا يملك جواز سفر ولا جنسية، فقط رخصة مرور. لماذا لانعكس ذلك على الإرهابيين؟ ليس بوضع مريح، لكنه محدد في القانون، سواء بما يوفره من حماية أو ما يفرضه من واجبات.

المحامي: لاتعود المشكلة إلى وجود الأبارتايد. بل المشكلة أن هذا سيحدث في دولة قانون كما الشأن بالنسبة لفرنسا ثم يقود نحو أشكال أخرى جديدة. أما عن العقوبات المتعلقة بالحقوق المدنية، فإنها موجودة.

الفيلسوف: ماعدا إذا لم تستخدم، أو تم ذلك بوداعة تبعث على الابتسامة.

المحامي: ينادي البعض باحتجاز "المشتبه في أمرهم" داخل غوانتنامو على الطريقة الفرنسية. غاية اللحظة، لانقوم بسجن المشتبهين. لكننا، وفق التصور السابق، شرعنا في الانتقال من الفعل إلى الفكرة.

الفيلسوف: إزاء الإرهاب، ينبغي أن تكون مستعداً للتفكير في مبدأ العودة إلى عقوبة الإعدام، مع الاحتراس من مجازفة الخطأ القانوني. أتموضع عند صرامة وجهة نظر المفهومية. بعض التصرفات المتجردة من الإنسانية تعني أن أصحابها انفصلوا عن البشرية. ما ننعته في القانون الدولي بجريمة في حق البشرية. لم يتم قط تفعيل عقوبة الإعدام، حتى مع استحضار حالة أدولف أيخمان. عندما يتخلى أفراد عن إنسانيتهم، فمن المنطقي التصرف. هكذا جاءت سلفاً أطروحة كانط.

المحامي: مستغرب جداً أن فيلسوفاً سنة 2008، بوسعه التحدث بهدوء عن عقوبة الإعدام. هل نتخلى عن القوانين الخاصة بنا أو نتصور قواعد أخرى للإرهابيين؟ هذا ماسميته ب"la bataclanisation" (نسبة إلى ماجرى في مسرح باتكلان) المجتمع. مما سيشكل ارتداداً. إذا بادرنا نحو القيام بذلك، فقد انتصر الإرهاب. بحيث صار يملي علينا أسلوب حياتنا، وتفكيرنا وتصورنا. لا ينبغي أن تختلط العدالة مع الحرب والقانون الجنائي ولا قانون الحرب. القضاة ليسوا بجنود. نعلم بحدوث إعدامات خارج التراب الوطني. لقد اعترف الرئيس هولاند بذلك. لكن ذلك من اختصاص قانون الحرب .

الفيلسوف: لسنا تماماً تحت سلطة قانون الحرب. لسبب بسيط: لانعيش حالة إعلان عن الحرب. إنها خاصية أغلب النزاعات الدائرة حالياً. فهذه الإعدامات المُرَتَّبة قد تشكل موضوع متابعة أمام المحاكم الدولية، بحيث قد يتابع هولاند بتهمة القتل. أعتقد أن حالات معينة تبرر إخراج الفرد كليا ونهائيا من المجتمع. توجهني فكرتان في هذا الإطار: الأولى، الفصل من منظومة الإنسانية وليس القِصاص. الثانية، أكثر عاطفية تمس التناسب . أفكر في الضحايا الأحياء الذين نجوا من الموت لكنهم أصيبوا بمضاعفات رهيبة. ألا يوجد عدم تناسب"على مستوى العدالة" بين أفراد تحطمت حياتهم، ثم آخرين يدمرون الحياة ويستمر تواجدهم؟بالتأكيد، هو بامتياز مجرد تساؤل أكثر منه قناعة. تصوروا معي، إصابة شخص بإعاقة دائمة مع شرْج اصطناعي تمسكه مسامير، ثم يتابع صلاح عبد السلام ينعم بتغذية وتزوج من زائرة للسجن متعاطفة؟

المحامي: اقتصرت أجوبتي لكم على القانون. أريد الخروج عن هذا السياق واستلهام الفلسفة. بعض الأفراد، يُستبعدون عن الإنسانية نتيجة تصرفاتهم. لكن مع ذلك يظلون بشرا ويبقى كل شيء ممكنا. استحضر جاك فيش Jacques Fesch المدان بقتله لشرطي خلال هجوم مسلح. ألَّف داخل السجن كتاباً يعتبر اليوم أساسيا

بالنسبة للكنيسة الكاثوليكية، حدَّ درجة التطويب، منتقلاً تقريباً من وضعية مجرم إلى قديس. لا أدعي القول بقدرة جميع هؤلاء على إصلاح ذواتهم. في نفس الوقت، لا أتجاهل أبداً جراح الضحايا، لكن ثمة هذا النور. فيما يتعلق بالتناسب، يقوم خطأ في الاعتقاد بوجود حاويات متصلة بين حزن الضحايا ثم الحكم الذي عوقب به المتهم.

الفيلسوف: التناسب المتوخى من العدالة بالتشديد على الكلمة. هو مايجسده رمز الميزان. يجب على الأشياء أن تتوازن.

المحامي: غير أن الكفتين لا تتواصلان قط. فلا يوجد جهاز لحمل السائل من الواحدة إلى الأخرى. لا يكفي أن نضرب بشدة أيادي مرتكبي الجرائم كي نخفف من آلام الضحايا. لا تجري في المحكمة مراسيم المأثم، بل في المقبرة.

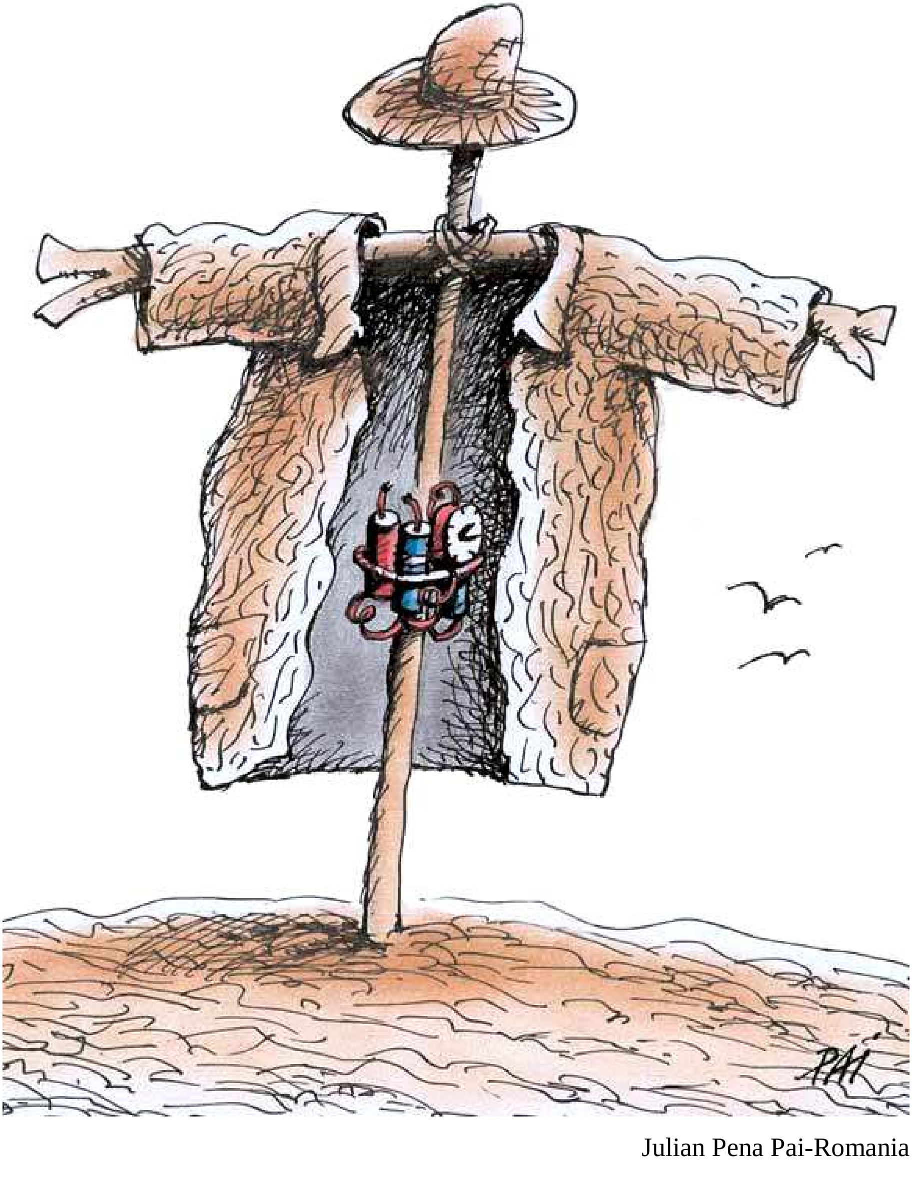
الفيلسوف: نحتاج إلى إصلاح ميزان العدالة.

المحامي: هل تعتقدون حينما يرى ضحية مسؤولاً عن مأساته قد صدر في حقه حكم بالإعدام، سيشعر أنه في وضع أفضل؟على العكس، ربما ساوره شعور بالذنب لايحتاج إليه.

الفيلسوف: آخر خلاف: لا أومن بالافتداء. فهناك أشياء لاتُغتفر.

المحامي: لم أقل بأني مؤمن بذلك، بل أريد أن أومن.

الفيلسوف: أنا، لا أومن بذلك: كل إنسان يتحمل ظلمة ليله.



Julian Pena Pai-Romania

صدر حديثاً

11: حكايات من اللجوء الفلسطيني



عن مؤسسة الدراسات الفلسطينية كتاب "11: حكايات من اللجوء الفلسطيني" لمجموعة من المؤلفين، في صفحتين وثلاثمئة. عمل جماعي شارك في كتابته 11 فلسطينياً وفلسطينية يروي قصصاً عن حياة اللاجئين الفلسطينيين في لبنان، كتبها أبطال هذه القصص أنفسهم. وهو ثمرة ورشة تدريبية على الكتابة الإبداعية بعنوان "كتابة اللجوء الفلسطيني عبر السيرة الذاتية"، بإشراف الروائي حسن داوود، نظمتها المؤسسة في شتاء 2016 - 2017، بدعم من مؤسسة عبد المحسن القطان وصندوق الأمير كلاوس ضمن برنامج: "صِلات: روابط من خلال الفنون".

كتب حسن داوود على غلاف الكتاب: "هم الأحد عشر الذين كانوا يجيئون من المخيمات المتفرقة، أو من سكن مجاور لها، بدوا وكأنهم في تلك اللقاءات، بل منذ بدايتها، كأنهم يكملون صداقة جمعت بينهم من قبل. لا شيء كان يعكر ذلك الإجماع العاطفي. . . هذه المودة الجامعة قائمة، لا بد، على ما تتيحه تلك "الأخوة". وهذه باتت نادرة في زمن احتراب أخوة آخرين واكتشافهم أن من هم معهم، أو من كانوا معهم، ليسوا أخوة لهم. وهذا انتقل إلى النصوص التي تدعو قارئها، فيما أحسب، إلى أن يقرأها بلطف وحب، على الرغم من الاختلاف بينها، تناولاً ولغة وتجربة ورؤيا. "

عزة كامل المقهور

قصتان في مدينة

إلى صديقتي أميمة التي قطنت سوق الظلام.

تقف إلى جانب الجامع شجرة ليمون، تتفتق أطراف فروعها عن بضعة زهور بيضاء منقوشة بالبنفسجي، وقلبها أصفر... تبعث بكثير من العبق، رغم قلتها وشح مياهها... غريبة وسط المكان، وعطشى إلا من حبات مهاجرة من السماء، تستأنس بسور الجامع وتنتعش بصوت آذانه.

اعتادها مرتادو الجامع، توفر لهم ظلاً في شارع طويل تجلده رمضاء النهار، لا ظل فيه إلا ظلهم وأسوار ذات ظلال قصيرة ومتقطعة.

كلما مرت حليمة من ذلك الشارع، واقتربت من الباحة الممتدة أمام الجامع، وقعت عيناها على شجرة الليمون. تتوقف أحيانا تحت غصونها النحيلة، تستند بيدها على جذعها، تجمع قواها المتهالكة، وتلتقط أنفاسها المتقطعة. يقطن الجامع حيها، ويدغدغ الأذان روحها، وتلطف شجرة الليمون قطرات عرقها. . ما أن تضع قدمها فيه حتى تشعر ببؤسها. كيف لامرأة أن تتماهى مع شارع.. إنه البؤس يجمعهما.

حين تقترب حليمة من شجرة الليمون تكتشف أن أعرافها جافة كعروق بلا لون، وقدمها مغروس بين أوساخ أكواب "المكياطة" الورقية وعلب "التشبس" وقناني المياه وأوراق "الكلينكس" القذرة، أما أوراقها فأغلبها مصفر إلا من بعض الخضار، وبعضها يجمع بين اللونين، وهنا بالضبط ترى نفسها. . ورقة يأكل الأصفر خضارها. . هي ذاتها. . تقاوم الجفاف والموت.

تتعاطى حليمة مع الموت كل يوم. . . كنساء المدينة. . ليس موتها لكنه موت ما حولها. . كل شيء بات بقايا. . . الجسد، المباني المنشطرة، السيارات المتهالكة. . الأشجار المنكسة. . حتى العيون أصبحت غائرة، النظرات منكسرة، الطفولة لا تحبو، والشباب لا يبقون، أما الكهول فمآقيهم دامعة. وجوه تغيب كل يوم... أنباء المغادرة تسبق أنباء الوصول وتلحق بها.

عاشر الموت مدينتها، وهي تعلم أن الموت إذا عاشر مدينة يستعذبها ولا يتركها.

للموت هنا شكل آخر. ليس أن يرجف القلب رجفته الأخيرة، أو أن يخفت النبض حتى يغيب، ولا أن تبحلق الحدقة حتى تتجمد، أو تتيبس الأطراف. . . الموت هنا رائحة عفنة تشمها حليمة طوال اليوم، وحين ترمي بجسدها على السرير المتهالك الذي لم تستبدله منذ أن سكنت بيتها بالحي. . تغادرها روحها. . تموت كل ليلة لأن الحلم غادر ليلها. . .

تستفيق كل يوم وهي تحاول أن تتفادى خبرا مريعا. . كلاعب كرة يحاول تجنبها دون أن يفلح. . تتمنى أن تفقد حواسها أو بعضها، لكن في مدينة يقبع في أركانها الموت تستفيق الحواس ولا تتخدر. تغوص في جلبابها الأسود المعلق على شماعة إلى جوار الباب، وتسرع الخطى.. تمر بالجامع، ثم شجرة الليمون حيث تستجمع أنفاسها ثم تواصل سيرها وهي تفتش بناظريها عن خيمة وسط ذلك الشارع البائس أو أي شارع مجاور، تدخل.. تنحشر وسط أكوام النساء.. تئنّ معهن.. دون أن تسأل عن فقيدهن.. كثر الموت حتى صار البكاء أنينا والدموع بالكاد تلاحق الراحلين.

في كل مرة تبحث وسط الوجوه الحزينة، عن شجرة منحنية الساق. . تذرف عيناها فقيدها في صمت، محاطة بنساء لكنها وحيدة. . تعرف حليمة أن الحزن لا شريك له. . كشجرة الليمون تلك. . تقف وحيدة وسط الشارع حتى وإن تحلق حولها الآخرون واستظلوا بها، وأن سور الجامع لا يظللها. . ولا القاطنين في الشارع ولا المارة. . . ساهمة النظرات، تائهة العينين، مجوفة الصدر. . حزنها خارج الزمان والمكان.

لذا، حين سمعت التفجير الأول يركل الحي ويهز فرائصه، يرمي بالأجساد ويهوي بها، يحرقها أو يفجرها، يفرغ دماءها ويخلفها في حفر، يضرب مبانيها، يهشم نوافذها ويصيح فيهم صيحة الموت. . . لم تتحرك، تحسست بطنها، وعددت من تبقى لها، أتنجب ليموتون؟ . . ثم حين سمعت الانفجار الثاني، نهضت وهي تولول نحو الشماعة، نزعت جلبابها عنها وارتدته. . خرجت حافية وهي تصرخ. . "من فيهم هالمرة. . من فيهم. . . قولولي. . واجد عدوا. . من من؟"

اقتربت من الجامع. . . رائحة الموت لا تزكم الأنوف لكنها تتغلغل في الذاكرة وتصيب بالدوار، تحفز حاسة الشم وتعطل السمع. . . دخان، شواء، رائحة احتراق البلاستيك، معدن سائل وساخن. . الدماء المخلوطة بالتراب والمخففة بالماء. . .

تحسست بطنها مرتين وهي ترى أحدهم يحتضن صغيره ويغرقان معا في

شراك الموت... صرخ فيها أحدهم.. ما ماتش.. ما ماتش... مُصاب.. مُصاب!

تداركت حليمة نفسها وسط الموت. . بحثت بعينين دامعتين عن شجرة الليمون، رأتها واقفة تميل على سور الجامع، عارية تماما، وقد انهمرت أوراقها. . . وجذعها أسود ملطخ بالأحمر. .

***

تميل شجرة الليمون على حائط الجامع، ترتجف، شهدت الانفجار الأول والثاني. . أشلاء تتطاير وتلتصق بها، دماء تتناثر وتلطخ ساقها، النار تلتهم فروعها، أما أزهارها فقد ذرت قبل أي شيء أخر. اتكأ أحدهم على جذعها يشهق بحرقة، وارتمى شاب تحتها وهو يتأوه ويصرخ، ثم غادر الجميع المكان، وبقيت وحيدة بعد أن فقدت أزهارها واحترقت أطرافها وكذلك الأوساخ التي استقرت لسنين حول جذعها.

برك الدماء تتخثر، وتتفرع، وتستسلم لامتصاص التربة شيئا فشيئا، والدخان لم ينقشع تماما ويسبح بفوضى في الهواء، ورائحة الموت تتمدد بطول الشارع وتحاول أن تصل إلى الأزقة بعد أن تسربت داخل البيوت.

ثم جيء يومئذ بهم، طابور من الرجال، يتداعون في سيرهم، تتضارب أرجلهم وتتعثر أقدامهم.

خروا على ركبهم، معصوبة أعينهم، ووجهت البندقية نحوهم. . بعضهم لم يتماسك ووقع قبل أن ترديه رصاصة واحدة في جبهة الرأس.

سقطوا الواحد تلو الآخر بصمت إلا من صوت رصاصة تنفجرعن قرب في الجمجمة وتسحق عظامها. . .

في ذات الشارع البائس وأمام شجرة الليمون المحترقة وإلى جوار الجامع. . ازهقت أرواح مجهولة، كان موتا بطيئا، ينتظرون الرصاصة تثقب رؤوسهم، فيسقطون راكعين عكس اتجاهها.

ما يزال الموت يتمدد في ذلك الشارع يقبض على حين غرة أرواح المارة والقاطنين، بينما حليمة تربط على بطنها، تعد أصابع يدها وتتفادى خبرا آخر يصلها. أما شجرة الليمون المائلة فلن تظلل على أحد حتى سور الجامع إلى حين.

2018 /1 /25

مأمون الزائدي

قصص

❶ الصراط

معلقاً بين حبلين يدوس أحدهما ويمسك الآخر.

مُشرَعاً، بيد إلى أقصى اليمين وبيد إلى أقصى ما يستطيع من شمال.

يواصل محاولة الاجتياز حريصاً على ضبط توازنه وعلى ألا يقع.

ما يتركه من مسافة اليمين يجذبه من مسافة الشمال.

هكذا كان شاعرٌ يضاجع قصيدة وقد ربط شعرها إلى ذيل فرس تنتظر فراغه بقضم غيوم كانت في متناولها.

لم ألمح وجه القصيدة، ولكن دبيباً لم تفلح أصواته في ستره نبهني لوجود حشد من الموتى والمحتضرين يتبعثر حوله، فاغرين أفواههم محاولين التقاط ما يتساقط من كلماته وهي تهوى كثمار فجة وتتبدد في المكان.

الفرس غير المروّضة ملّت استرقاقها فقاطعت انهماكه وقفزت.

تركته يسقط على ركبتيه. وجهه المنفعل يغطيه عرق بارد ومخاط أنفه يسيل.

❷ ربة السعال

كانت الحفيدة تكتب فروضها وتتهجأ الكلمات على طاولة المطبخ في تلك الفترة المتقدمة مما بعد الظهر. الهواء يتجول بهدوء كسول. الساعة على الحائط تواصل حركتها بلاوعي.

وبقرب الباب المؤدي إلى الشرفة كانت ربّة السعال العجوز تدس رأسها في صحن

الثوم أمامها وتفرك حباته وتضعها على جنب.

صامتة لا يتطرق الى سمعها سوى صوت الفتاة الى جوارها وصوت الساعة وحفيف ستائر خافت كانت تتوقف لتقضم أظافرها القصيرة وتخلطها بقشر الثوم البيضاء , تجفف الدم الذى ينز بالقشر أيضا.

فرت الطفلة من مكانها فجأة نحو غرفتها فجفلت ربة السعال وشيعتها بنظرة خرساء ثم قامت ووضعت الثوم في إنائه.

أما القشور فقد خطت إلى الشرفة حيث وقفت ونفختها في وجه الهواء الخفيف.

❸ شوق

(إلى ذكرى والدتي)

كانت تنتظر كل سنة دورها في القرعة التي لم تتقدم إليها أبداً.

أعلنت النتائج يوم حكت لي:

- (أن سفياناً الثوري أو رجل آخر مثله حج راجلاً مرة، فضجر وسأل اللّه رفيقاً يقاسمه وعثاء الشوق، فرأى امرأة فتبّرم منها وعندما وصلها سألته:

- (لو قيّض اللّه لك أن تدعوه الآن فماذا تسأله؟). . .

- (جرعة ماء) رد بسرعة ولامبالاة.

-(يادعيّ أمَا طلبتَ جناحان يوصلانك).

قالت ذلك بعزم وطارت فوقه وتركته يغرق في قِصر همته.

❹ حجج الغريب

قال الغريب سيأتي. . .

من فزع ما لا يُرتَب/ من ريحِ ما لا يهدد/ من قلق ما لا يَصفع/ من صندوق ما لا يكتب/ من أجنحة ما لا يلطِم/ من وجه ما لا يشي/ من أنثى ما لا يشبه/ من كلام ما لا يُفصد/ من شتاء ما لا يُجيز/ من قبر ما لا يولد/ من هناكَ (ما لا يكون)/ من

نزق ما لا يروي/ من روح ما لا يتحجر/ من غبار ما لا يُخرِس/ من جثة ما لا يعوي/ من ليل ما لا يُفتح/ من أينِ ما لا يسيل.

من بحر ما لا يضيء/ من وقت ما لا يفسد/ من سرج ما لا يتكلم/ بحذاء ما لا يتوعك/ من عين ما لا يُحمل/ من صحراء ما لا يتورد/ من غرق ما لا يُحرِق/ من بئر ما لا يُفسَر.

ومن حيث لا حيث إلا حيثه. حيث أغطية المحابر، أغطية البالوعات، أغطية سميكة للريح وحين يكون أصبعها الشاحب مغطى بالكشتبان.

❺ مذعوراً بريح

صاحَ الطريق فرسمتُ أضلاعَ لهبٍ وعَدوتُ أرفو ضباباً
قامت الحديقةُ فرويتُ الريح وابتسمتُ أُفسّر أجنحةً
عوى الغلاف فطهوتُ رأسي وخرجتُ أُفتت كلاماً
ضجّ السقف غفوتُ ضاحكاً وفررتُ أسوق تاريخاً
قال السوط أوقدتُ عينيَ وجلستُ أصلِحُ مئذنةً
فزعَ الزغب أطلقتُ عنانيَ وصحوتُ أربّتُ طيناً
تحلّقَ الشرخُ تصدقتُ بحلمي وانهممتُ أقبّلُ جغرافيا
انهالت الخرافة خنقتُ صهيلي وانتظرتً متعرياً للحروف
تكوّر الوثنُ بصقتُ ضجري ورحلتُ أُسافد بئراً
عطس البارود أوثقتُ ظلي وتبعثرت أجسُّ حضارةً
انكسرت عظمةُ حزنٍ اندفعتُ أتشمم وقتاً
شهق الطلسم أضعت رئتي ونزلت أخاطب رملاً
تمرد الليل أسرجت روحي وتحولت أصارع نجمة
انقشع الصدى سرقت كهفا وندمت أسفُكُ عصافيراً
حطت شعرة محوتُ لساني وانفجرت أطارد عشباً
سالت الحوائط تركت أصابعي وبكيت أروض صندوقاً
سعلت تواريخها أقنعت أوبتي ومكثت أراود منطقة
تظاهر السكين صرخت مشيئتي وتكورت أدوزن فلكاً

تقافز الكربون تملكتُ جهلي وخرست أصاهل وردة صودر السر أذعت هزيمتي وانسجرت أتسكع كيفاً بسق الحريق خدعت رائحة النهر وكفرت أفضي الى ورق توفزت أعضاء موت رشوتها بحكمة وشربت أعابث جسداً أستفحل بياض ركلت مواعظي وسبحت اتعاطف و ذئبة.

❻ مؤن

الحديقةُ تمحو الغيبةَ / الظلُ مؤونة العابرين
المدينة تبصق السكينة / الضجيج مؤونة القادمين
الخرافة تُعطّر الحقيقة / الفراغ مؤونة المتبصرين
الانوثة ترفُدُ الفجيعة / العطب مؤونة اللائذين
السليقة تُحمّم المعرفة / الخيال مؤونة المعدومين
العاطفة تبعثر الغريزة / الحب مؤونة الغامضين
المقبرة تؤثث البصيرة / الوحدة مؤونة الحافلين
اليد تدبّر السـانحة / الظلال مؤونة الغافلين
الضوء يفتل التعويذة / القوس مؤونة المكذبين
البحـر يشذب الهـوة / البياض مؤونة المتوقدين
الرحيق يقنع السارد / البكاء مؤونة المتصورين
السـراب يهدر الرغبة / البريق مؤونة المتطوحين
التبختر يزين التكوين / الرمـاد مؤونة الحاذقين
الرائحة تمحّص الذاكرة / العـــراء مؤونـة الآفلين
الطريق تطعن الشهقة / العويل مؤونة العازفين
الصوت يشحذ المصيدة / النجوم مؤونة السائرين
الشــراب يهشم البديهة / الفداحة مؤونة الصائحين
الجسد يراقب المشنقة / الهدير مؤونة العائذين
الشجرة تبدد الذائقة / النسغ مؤونة الهاربين
السفينة تدلل الشهوة / الهرب مؤونة الخائفين
الحجارة تتفرس الهجس / الصهيل مؤونة المارقين

الصفقة تغوى القريحة / الماء مؤونة الضاحكين
النفق ينـادي الجـوعى / الخطو مؤونة المنبوذين
السماء تلتهم الضراعة / المحو مؤونة المتحلقين
الأصابع تتذوق الموت / اللغط مؤونة النازلين.

❼ خارج شفير البداهة

(قال المعلم: كثيرون واقفون حول البئر، لكن ما من أحد نزل إليه. .)

أنجيل توما

ما المكان إن لم يكن أماً / البيوت إن لم تكن مطراً / الطرقات إن لم تكن كتباً / التراب إن لم يكن مهداً / الحجارة إن لم تكن فاكهة / الموت إن لم يكن حضوراً / الناس إن لم يكونوا وقتاً / الساعات إن لم تكن عربةً / الدم إن لم يكن ذئباً / الكتاب إن لم يكن جحيماً / الطريقة إن لم تكن فخاً / الحب إن لم يكن كوباً / المقهى إن لم يكن موقداً / اللعبة إن لم تكن سكيناً / الحل إن لم يكن واسعاً / الجنون إن لم يكن بلوغاً / القفاز إن لم يكن فكرة / العبث إن لم يكن عشباً / الحس إن لم يكن ماءً / القبر إن لم يكن غابة / الجسد إن لم يكن غائبا / العقاب إن لم يكن احتفالا / الخراب إن لم يكن صمتا / العيون ان لم تكن طيورا / الضحك ان لم يكن فارغا / الفراغ ان لم يكن جسدا / الكابوس ان لم يكن مدببا / القول ان لم يكن ملعقة / الثدي ان لم يكن حضارة / الحلم ان لم يكن مطرقة / الطلقة ان لم تكن صحنا / الحبر ان لم يكن شمسا / الاصابع ان لم تكن قمحا / الكلام ان لم يكن نهما / الرحم ان لم يكن خبزا / اللسان ان لم يكن قدماً / البعد ان لم يكن ادعاء / الحرب ان لم تكن حقيبة / القبلة ان لم تكن فأساً / الأنثى ان لم تكن جمرا / النار ان لم تكن انثى / وما الخمر ان لم تكن حريقاً.

ما المدينة ان لم تكن وطناً / الوطن ان لم يكن انثى / الحكاية ان لم تكن روحا / الطين ان لم يكن حيا / الحلم ان لم يكن مرا / السر ان لم يكن قديما / الهذيان ان لم يكن نهبا / الفزع ان لم يكن غامضا / الصلاة ان لم تكن رحيلا / الجناح ان لم يكن هشا / الجحيم ان لم يكن خاويا / الحارس ان لم يكن نائما / المعرفة ان لم تكن بعثا / الشك ان لم يكن كفرا / الزمن ان لم يكن عقوبة / الطيران ان لم يكن

بألسنة / الوجه ان لم يكن مجهولا / الآمل ان لم يكن يأسا / البوح ان لم يكن قمحا / الطاولة ان لم تكن موجودة / القلق ان لم يكن لسعا / النهر ان لم يكن أشيبا / الوجد ان لم يكن ذهابا / الغضب ان لم يكن فرارا / العيش ان لم يكن ذهولا / الغابة ان لم تكن بئرا / العشق ان لم يكن تثاؤبا / الفأس ان لم تكن فضيحة / المجيء ان لم يكن ترفا / المصير ان لم يكن موهوما / التوق ان لم يكن صاهلا / العنف ان لم يكن كرها / الحاجة ان لم تكن مبللة / الجدار ان لم يكن ظلا / الحديقة ان لم تكن عينا / القناعة ان لم تكن يأساً / الانف ان لم يكن شاطئاً / الايمان ان لم يكن ضوءً / الالم ان لم يكن بهيجا / الوهم ان لم يكن وعيا / القضيب ان لم يكن شرخا / الحرية ان لم تكن سجنا / الرحلة ان لم تكن حضورا / الليل ان لم يكن برهة / الدين ان لم يكن وصفة / الوردة ان لم تكن تمردا / القطع ان لم يكن معصية / الجمال ان لم يكن محضا / البيضة ان لم تكن أمرا / الوصل ان لم يكن شهيقا.

ما الحماقة ان لم تكن ملاذا / السُكْرُ ان لم يكن مسننا / الذاكرة ان لم تكن شحوبا / الانتظار ان لم يكن صريرا / الابرة ان لم تكن نهرا / الأمر ان لم يكن شيئا / الاسم ان لم يكن رائحة / البرهة ان لم تكن سَفَرا / التصور ان لم يكن أخرسا / الملاذ ان لم يكن مُدبّرا / الأنين ان لم يكن خسارة / الأجنحة ان لم تكن باسقة / الخَلقُ ان لم يكن تزجية / الخرس ان لم يكن اندحارا / الخواء ان لم يكن بادرة / البئر ان لم يكن عاويا / الخبز ان لم يكن مدمما / الخفاء ان لم يكن باديا / السجن ان لم يكن صريرا / الصهيل ان لم يكن كدمة / الخوف ان لم يكن سانحة / الثياب ان لم تكن همسا / المعصية ان لم تكن قربانا / الوقت ان لم يكن عنينا / المرارة ان لم تكن غفوة / الكوب ان لم يكن نائما / اللهب ان لم يكن ضاحكا / الفحيح ان لم يكن أعرجا / القش ان لم يكن مفارقة / العدم ان لم يكن مزحا / الفرن ان لم يكن مدويا / القناع ان لم يكن مهارة / اللؤم ان لم يكن نزوة / القفص ان لم يكن سلما / المطرقة ان لم تكن قاموسا / الكرسي ان لم يكن طعنة / المشنقة ان لم تكن خطأ / الخرافة ان لم تكن مديحا / الضجر ان لم يكن تلمسا / الحريق ان لم يكن غريزة / الصنم ان لم يكن جوعا / الجريمة ان لم تكن رغبة / الشمس ان لم تكن دعوة / الجثة ان لم تكن فصيحة / الشرخ ان لم يكن مدويا / الصمت ان لم يكن صفعة.

ما الذئب ان لم يكن تهمة / الشهقة ان لم تكن طائرا / الثقب ان لم يكن سخيا /

الخشب ان لم يكن رئة / الصحراء ان لم تكن مرآة / الرماد ان لم يكن مقوسا / الضوء ان لم يكن بهلواناً / الضباب ان لم يكن رقصا / الجهل ان لم يكن جرحا / الصحن ان لم يكن مرتبة / الضجيج ان لم يكن رائحة / الشاطئ ان لم يكن نحن / الكره ان لم يكن متعجلا / الموت ان لم يكن انطفاء / الفكرة ان لم تكن صيدا / الحدث ان لم يكن طفرة / الاعياء ان لم يكن حنينا / البقعة ان لم تكن فشلا / اللهب ان لم يكن ضغينة / التجربة ان لم تكن غرقا / النزاهة ان لم تكن خرقا / الفخ ان لم يكن عطرا / النشوة ان لم تكن ضوء / الصدى ان لم يكن يقضا / وما الولوج ان لم يكن تعثراً.

❽ مهام

عليه أن يكون رشيقا وعليه أن يكون نائما وعنيداً. عليه ان لا يكون شفوقا وعليه أن يكون صبوراً. عليه ان لا يعبأ بما يضيء/ بما يرقص/ بما يغني/ بما يقول وبما يحدث. عليه ان يلتف وان يكون مرنا وصلبا عليه ان يترك اثره جيدا وعميقا والا يذوى او ينقطع او يتشقق.

عليه ان يشرب إذا سقي وان يلمع إذا دهن وعليه ان يبقى مستعدا ومنتبها ومخيفا مثيرا للرهبة وخفيف الحركة. حاضراً كرفيق صديق وجاهزاً كعدو.

عليه ان يمضي من هنا الى هناك كما يفعل الجيدون منا دون ان يتشتت او يضل او يضجر. كطريق أو عقوبة أو كفرار.

عليه ان يكون مخلصا وعليه ان يتدبر الحفاظ عليه وان يتذكر انه من ضفائرمن قنب او خيش من نبات او امعاء من خلاصة ملنخوليا السابقين مماساد ويسود مما شاع ويشيع مما بقي وسيبقى.

يربط وينقل ويطعم ويقتلع ويطيح ويشفي ويحقق ويفرض ويطمئن ويصون ويبهج ويساعد.

يقولون أن هذا ما علي حبل ان يكونه.

❾ سيقولون سبعة

الــبــرقُ   يســـــلخ عتمـــــة ليــــل مرتعــــب
الـحــزنُ   يكســـر جــرار الجـــدوى فـــي الـــدم
الخرافـةُ   تغســــل شـــعرها بمـــاءِ التـــاريخ
الأشرعةُ   تقطـــب مـــا بـــين اجنحتهـــا وتصـــمت
الحليـبُ   يتـــرك بياضـــه نهبـــا للقراصـــنة
الخـرابُ   يتحصـــل علـــى عضـــوية الجغرافيـــا
المـطـرُ   يبحـــث عـــن شـــريط حذائـــه.

❿ صرت مؤخراً لا أغادر مكاني

لم يكتفوا بإفساد حياتهم بل أفسدوا راحة موتنا أيضاً.

لم يعد أحد يأتي إلى هنا قطعة واحدة إلا نادراً. يأتون أشلاء ويتكومون فى المكان، وعلينا نحن أن نساعدهم فى تدبر أمورهم طيلة بقائنا هنا، نحن لا نضيق ذرعاً بهم ولكنهم لا يكفون عن الأسئلة.

- كيف هو الطقس بالخارج؟ الشمس رائعة أليس كذلك؟

- لا يمكنني الوقوف هل تسمح أن أستند عليك... شكراً يارفيق.

- هل يمكنك أن تجلب لى رأسي لقد تدحرج بعيداً.. حسناً.. لقد أتعبتك.. شكراً.

- هل توقفت الحرب ... كم الساعة الآن؟

تقول زوجتي أن الأمور أصعب عندها، وعليها ورفيقاتها أن يتحملن أوزار هذا الانتظار.

- اعيريني كفيك لو أمكن.. أريد أن أبتهل قليلاً.

- أرغب فى البكاء هل عيناكِ شاغرتان.

- هل يمكنك أن ترفعيني قليلاً. أريد أن ألقي نظرة على ابني هناك.

تمسك بالجدع المبتور بلا ذراعيه وتدني صاحبته من النافذة تحتمل سيل تلك الكلمات الفارغة وتعود لتضعه مكانه.

في الليل يسود الوجوم والدعاء والتمتمات، ضجيج سماوي لا يتوقف فالأمهات والحبيبات والاخوات القلقات أكثر إلتزاماً بحبال سررهن الأرضية منا نحن الرجال.

ورغم إدعائي فقد ضقت بالأمر. لقد جفت ينابيع البكاء الجيد. لا أحد الأن يحفل بمن يموت، لاأحد يتذكره أو يبكي عليه أو يحزن لأجله. فى الماضي كانت تلك اللحظات التي تستغرق أحدهم فى الذكرى تعيننا كثيرا. كنت وصديقي نشرع فى لصق تلك الأطراف بأجسادها، وكانت تثبت مكانها، حتى أننا نأخذ صاحبها فى نزهة قصيرة وكان يبدو مسرورا كأنه أستعاد جسده الحقيقي من حروب سابقة. الأن ما أن نشرع في اعادة الترتيب ونضع كل شيء في مكانه حتى يسارع بالتساقط من جديد. البكاء المصطنع والحرقة المليئة بالانتقام لاتنفع شيئاً. أنهم يتقاضون أجرة موتنا وعلينا أن نتحمل هذه الفوضي حتى يتوقف العبث. أضحك أحيانا من أن هؤلاء الذين هم هنا يهتمون كثيرا بمن هم هناك يراقبونهم بإهتمام ويتابعونهم بدقة، لابد أنه عبث يولده كون المرء ميتاً ويقلقه وقت فراغه الطويل حتى تحين قيامته.

❶❶ ستذروك ريح

لسانكَ تفترشه لغة خائنة. تلتصق به حروف يعتريها إكتئاب. من مسامه يفوح عرق قديم لليل لايضبط مثانته وتعلق بين أسنانه كتب عن السعال والأشجار.

فمكَ مطعم شعبي موبؤ بقطط وكلاب مريضة يرتاده مسنون ومسافرين فقراء يبحثون عن حليب طفولتهم يخرجون صورته السوداء من تحت أظافرهم يلصقونها بلعابهم فوق طاولة الطاهي الغارق بين رؤوس السمك الباردة وهو يهش البحر برجل وحيدة يطعنون جمجمته بعملات ورقية ملفوفة ولا يرد.

شفتاكَ سور حجرى مصاب بالروماتيزم .

مدخل مسامعكَ تخفيه حشائش جافة تندس داخلها بضعة ثعابين وضفادع وفراشات عرجاء.

يحرس زجاج عينيك جنود متبطلون بفوهات بنادق ذميمة تنزّ طلقاتها فى جيوبهم نحاس وصدأ أحمر.

يتسلون بقتل العصافير وهى تلوذ بأجنحتها مارة امام بصرك يجندلونها كأنهم يحلبون ضرع الشمس ملقين بشوكها الكثيف فى بصقات سريعة.

ينتصب كاهن حليق وبدين فى مرمى أنفك يقلب هويات الروائح ويختم مؤخراتها العارية بلعناته.

في عنقك تعيش أمة من الفولاذ تشعل مواقدها كل صباح وترسل الصيادين إلى غابات رئتيك حتى تعود بطرائد شهيقك مربوطة الأطراف تتدلى دون ضحك.

التجويف الذي أنت عليه أشترته ريح، خرجت برداء أزرق ودفعت فيه كل من قبضته من ذاكرته ووجدته يراود نزقه.

مُرِ السماء التي تمتطيها أن تلفّ أكثر. لطّخ وقتها. واصل إسقاط الحروف فى ثقوبها. واهجس برعد.

عبدالله الماي

ق. ق. ج

❶ صورة

وقفتُ على الشاطئ الخالي إلا مني، يأخذني إلحاح داخلي على التأمل، بحر أزرق داكن، أكداس من السحب الرمادية المتحجرة، هل كل من ينظر إلى نفس المشهد، يراه كما أراه، ويحس بمثل ما أحس، ويفسره كما أفسره؟

❷ ابني وفيروز

قال لي ابني الصغير، وكأنه يزف لي بشرى: الليلة البارحة حلمتُ بأنني التقيتُ بفيروز عند جبل الشيخ، فسألته من فوري بلهفة وكأن اللقاء قد وقع حقيقة: ماذا قالتْ لك؟ وماذا قلتَ لها؟ قالَ بعفويةٍ: سألتها، هل تستمعينَ وتستمتعين مثلنا بسماع صوت فيروز؟، قلتُ له: بماذا أجابتك يا بني؟ قال: اختفت قبل أن تجيبني.

ربما استيقظتْ على الطرفِ الآخرِ من الحلمِ!

❸ شجار

أيُنا يُحِبُ الآخرَ أكثرَ، سألَ هو.

أجابتْ هي: أنا أحِبُكَ أكثرَ مما تُحِبُنِي بكثير!

أجابَها منفعلاً: لا. أنا أحِبك أكثر مما تحبينني.

إحتدمَ التنافسُ والتناقش، وعلا التلاسنُ، هي لم ترضَ أن ينتقصَ من حُبها له، وهو أيضاً لم يقبل أن تنتقصَ من حُبِهِ لها!

لا أحدَ يستطيعَ قياسَ درجةِ الحبِ لدى الإنسانِ. كل منهما تمسّك بظنهِ، ودافعَ عنه حتى تطورَ الى بدايةِ شجارٍ، شجارٌ من نوعٍ مختلفٍ.

❹ مشهد

بعض أشجار الطلح الشهباء، السامقة المتناثرة. . الأرض حمراء، جرداء من أي أثر للعشب، يابسة تماماً. . إمرأة سمراء نحيلة تمشي مرغمة، وتغالب الريح الذي تكاد تطيّر عنها رداءَها.

❺ صورة

هذا يوم آخر على شاطيء البحر. . المساء صامت. . وقفَ يودعُ المراكبَ المغادرة. . مركباً تلو الآخر. . حتى تنتهي بين الزرقتين. . ويعود بخطى ثقيلة.

❻ سؤال

بعد ان أوقفَ السجانُ سجناءَ الرأي لديه في طابورٍ وسط ساحة سجنه، وأخذَ يتفحصهم واحداً بعد الآخر، ليس للاستفسار عن أحوالهم، والوقوف على أوضاعهم، ولكن كي يسومهم شيئاً من الإذلال، وله مآرب أخرى، حيث يوجّه لهم أسئلته الساخر والمستهزئة، اقترب من أحدهم كان يمقته كثيراً موجهاً إليه سؤاله، بعد أن وضع أصبعه السبابة تحت ذقن هذا السجين، وأخذ يذقّن له في حركة سخيفة ومذلة وهو يسأله: هل أنت رجل؟ فأجابه سجينُ الرأي بكل ثقةٍ: لو لم أكن رجلاً، فما الذي أتى بي إلى هنا؟

❼ العصافيرُ تهزُ الشجرةَ

قالت الشجرة للعصافير المهاجرة: أيتها العصافير المهاجرة لا تغادري. ابقِ معي وابنِ أعشاشك في عليائي وبين أغصاني، وجاوريني. . أريد أن أستمع لأصواتك كل صباح، فها أنا أمد أغصاني لأجلك، مرحبةً بك، فأبقي ولا تغادري أبداً.

❽ غيهب

كثبان الرمال الشاسعة أمامي تمتد حتى الأفق، هناك على مبعد مني، أرى عوداً مرشوقاً ينتصب، وفوقه طائرٌ صغيرٌ يغيّق بخفة، فجأة في خفة البصر اختفى العود واختفى العصفور!

❾ المدينة النائمة

في عز النهار والمدينة نائمة تماماً، وهذا ليس مألوفاً لدينا في مدينة ناسها لا يهدأون. . يتساقط المطر الديمة (الدومامي) ويتقطع أحياناً، و أنا أتجسس عليها من فوق بيتي في حذر، بينما هي تغتسل في هدؤ وتكاسل.

❿ورقة اختبار

سيدي الرئيس لماذا قبلت استقالتي، ووافقت عليها بكل هذه السهولة وكأنك لا ترغب في بقائي معكم؟ و أنا ما قدمتها إلا لمعرفة مدى غلاي عندكم؟ ابتسم الرئيس عقب سماعه لهذه الجملة وهو ينظر شزراً، ثم أجابه بكل تأنٍ: وأنا قبلتها لأختبر مدى صدقك؟

➊➊ كذبة بيضاء

التقيتُ صباح هذا اليوم مع صديقي، حيّاني وحييته، تعانقنا كعادتنا، وبادرني مباشرة بالاستفسار عن أحوالي وأحوال البلاد، وعندما تلكأت وقد ظهر هذا بوضوح على محيّاي حتى استطرد موجهاً كلامه لي: قل لي أي شيء يفرحني، أكذبْ عليّ حتى كذبة بيضاء، أنا مستعد أن أصدقها وأتفاعل معها وأتفاءل بها، وتبعث فيّ السرور رغم أني أعلم يقيناً أنها بشرى غير صادقة. . فقل لي بشراك يا صديقي على وجه السرعة ولا تتردد. . افتعلْ حكاية تطمئنني بها، خمنتُ على عجل فيما يقول صديقي، وانبريتُ بالقول: أبناء بلادي بين يوم وليلة قد نسوا أحقادهم وآثروا مصلحة بلادهم عن أي مصلحة، واتفقوا على التصالح و التسامح وتمكنوا من تغيير قدرهم، وعفوا جميعاً عما سلف وكأن لم يكن، وستتحسن الأوضاع عما قريب، ويتعافى الوطن من أوجاعه وأسقامه، فتهللتْ أساريره، وارتسمتْ ابتسامة عرضية ملأت وجهه، وانقض عليّ حاضناً حتى كاد أن يصدقني.

➋➊ شُبوب

فارس السماء، يجلد أحصنة السحب الداكنة الجافلة بسياط البرق لتصهل متزمجر برعودٍ قوية، ويبقر بطن السحب لتدلق ما بها من مياه دفعة واحدة.

عزة دياب

الحافلة

ركبت في المقعد الأمامي بجواري حقيبتي وأكياسي، انطلقت السيارة تشق طريقها وسط السيارات وزحام البشر كأني للمرة الأولي استقل حافلة، أشعر أن كل الناس تراني وتعرف وجهتي.

قبل الخروج إلي الطريق الزراعي وقف السائق يمول، ظهرت علامات الضيق علي وجوه الركاب من العطلة، لِمَ لا يمول قبل التحميل؟! لم يلق السائق لهم بالاً.

يحاسب البنزينة قائلاً: حد عايز يفك فلوس؟

من نافذة الحافلة الأشجار والبنايات تمرق في لمح البصر، تطل علامات الطريق عن بعد، انتظر الوصول إليها تقترب. . أجاورها. . تمرق. . أفقدها.

اتفقنا أن يلقاني بعد مزلقان البوصيلي، كلما اقترب المكان أشعر بوزني يخف، المزلقان مغلق، أجراس تحذيرية زاعقة تهزني، لم يظهر القطار بعد، عطلة المزلقان تمنحني وقتاً إضافياً لإعادة التفكير، جاء القطار بضجيجه وأتربته، مرق ليقطع التردد، ترتج الحافلة وهي تعبر القضبان وسط طابور السيارات والكارو، ارتج محتضنة حقيبتي مؤكدة علي المضي فيما انتويت.

تفتش عنه عيناي في لهفة، أيهمل الموعد! وأكون في حل منه وأعود إلي بيت أمي، لن يشعر أحد بغيابي مازالت هناك فرصة للرجوع وعقد الزواج المطوي في حقيبتي، رجوعي لن يلغي الزواج لكن سيؤجل إتمامه.

ذاب كل هذا لتحل الابتسامة عندما وجدته عند نزولي من السيارة يتلقف مني حاجياتي.

اتبعه إلي العش، لم تزفنا راقصة أو زغرودة أو عائلة تتلقي التهاني، لا شيء غير امرأة تخطت الأربعين تتبع ابن العشرين وفي كلتا يديه أحمال عروسه وللحق جاءت دوامة هواء ورفعت التراب إلي وجهينا لتستقر الأتربة ومزق الأكياس علي ملابسنا.

لم أقل لنفسي السؤال المعتاد ماذا يغري شاب في امرأة في عمر أمه؟!

أُنَحِّي الأسئلة الكئيبة وأفسح لكلمات الغزل وفرحة اللقاء لتتسلل إلي كياني المظلم.

عندما سأتكلم مع زميلاتي سأقول جوزي قال. . جوزي عمل. . جوزي جوزي مهم ضحكوا أو تغامزوا، لكني لن أقولها لأختي ولا أخي ولن تفهمها أمي، المفروض تجاهل وجوه عائلتي، إنها ليلتي التي ضحيت من أجلها بهم لن أتركهم يفسدونها، أعرف طريقتهم في التسلل داخلي سأقتلهم بلحظات وساعات العشق الذي سأعيشه مع زوجي.

يدير لي وجهه الفرحة في عينيه تنسيني ما تركت ورائي من عيون وأفواه مفتوحة اندهاشاً، تترك أمها وتجري وراء عيل من دور عيالها، ولم يفكروا أين عيالي؟!

ستموت أمي وتتركني وحدي حتى هي أخذها المرض مني.

أختي تفكر في جهاز بناتها وتعليمهن، أخي بني بيتاً واخذ مني ما أخذ ولم استطع فتح فمي والمطالبة بسداد ما أقترضه.

أمي تحدث كائنات بعيدة قد يكونوا أصدقاء طفولتها لا تمل من حديثها لنفسها، تعذبني تمتمتها أهزها من حين لآخر تسكت وبعد لحظات تعود لهمسها، حالتها تدهورت ولا تجدي معها الأدوية، نسيت الجميع إلا أنا، جاء دوري لتنساني، أطعمها بيدي وآمرها ماما أمضغي. . ماما أبلعي، من سيطعمها الآن؟!

علي أخي وأختي أن يأخذا دورهما، ألم تخلف غيري؟!

لفت نظري امرأة تفترش رصيفاً، ملابسها متسخة، شعرها الشايب هائشٌ من تحت عصبتها، تتمتم بألفاظ نابية، تشبه أمي، أغتم لهاجس خروج أمي إلي الشارع، أين أخي؟! أليس من الأحرى أن أقول أين أنا ابنتها الكبرى؟!

أبتلع ريقي، لا داعي للهواجس فالخطوة التي خطوتها لا رجعة فيها.

تجاوزنا الشارع الرئيسي ودخلنا في دوامة الأزقة، يهيئ لي أنها كانت مناور بين البيوت وفتحوها ليسهلوا الوصول من آخر القرية إلي أولها.

مؤكد أني بؤرتهم الآن، كان علينا أن نسكن مدينة واسعة نذوب فيها لا قرية

تضعنا تحت الأنظار.

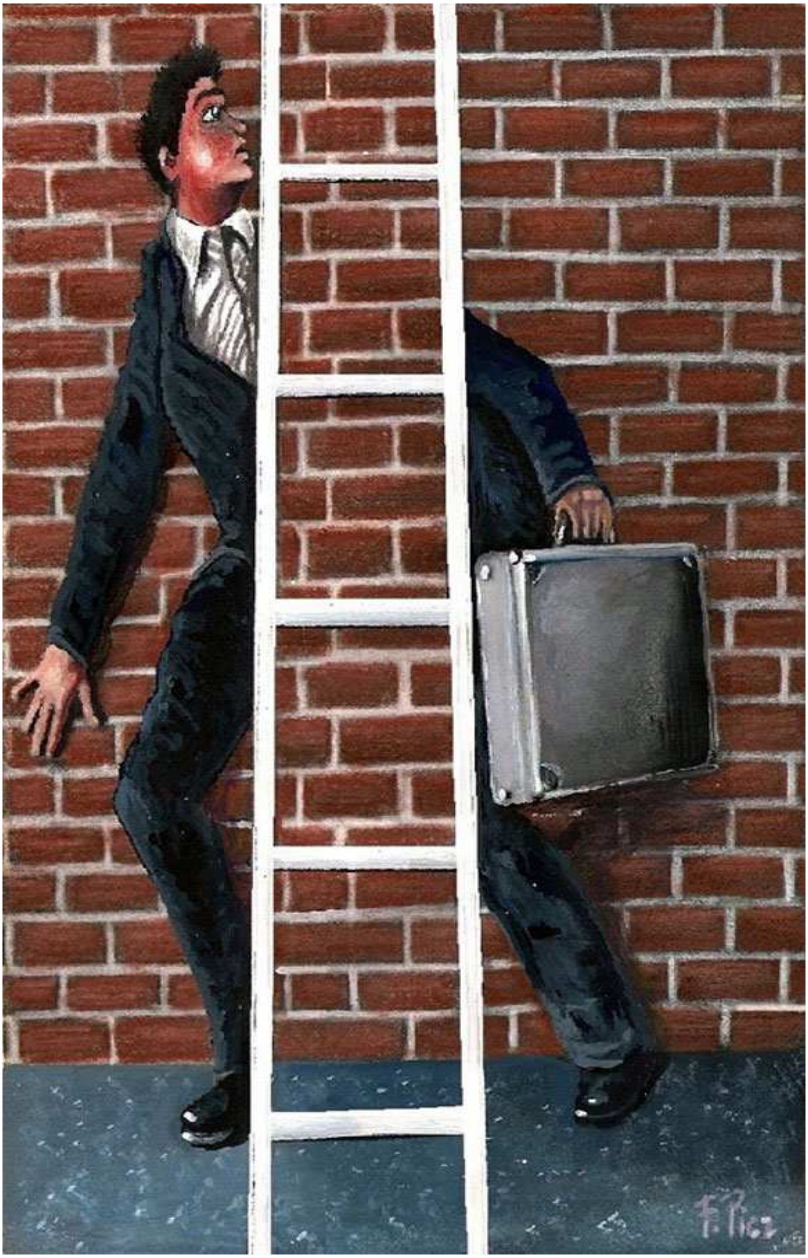
سيرسلون من تتعرف علي وتقدم لي الخدمات المنزلية مدحرجة أسئلتها وسأجهد نفسي في تأليف الأكاذيب.

وماذا فيَّ لأخاف، تحديت عائلتي وهذا أعنف من تحدي العالم.

دخل بيتاً، أشار إلي الدور الثاني، تجاوزنا حوشاً به أطفال يلعبون، استقبلتنا سيدة سمينة عند أول السلم، قدمني إليها مراتي.

ما أعذبها من كلمة، ألتف الأطفال حولنا مؤجلين لعبهم، أحسست بحرج فلم أحضر شكولاتة أليس هذا فرحي؟!

فتح باب شقتنا، ما أطيبه من مرفأ.



Luis Fernando Hincapie-Colombia

ناصر السيد النور *

النقد : المصطلح والمفهوم

ليس للنقد معنى إلا بمدى تطابق اصطلاحاته ومسارده المتداولة والمطبقة إجرائياً والمتداولة لغة مع الخطاب النقدي والثقافي، إذْأن النقد ينبني – مثل بقية العلوم – على مصطلحاته ومفاهيمه التي تفسَّرها نظمه المنهجية. فالنقد يعّد صيغة من صيغ التطور المعرفي تكوَّن في واقع الدراسات (الفتوحات) المعرفية والتجربة الانسانية، ويسعى إلى الاقتراب من المعرفة العميقة التي تبرزها النتاجات الأدبية والفكرية والمعرفية، ومن ثم تندرج كافة التصورات المتنوعة التي يوفرها النقد ابتداءً. وهنا لابد من الإشارة إلى أهمية المناهج المتناسلة من تيارات أدبية وفلسفية ومعرفية في محاولاتها المنهجية لتطوير النقد المعرفي بالقدر الذي تطورت معه جملة من المعارف في نطاق الدراسات الإنسانية والمعرفية. وإذا كانت اللغات تتطور بما يتسق مع حزمة التطور المعرفي من حيث المنظور اللغوي، فليس أدعى من ذلك تعدد الاتجاهات التي تخلقت من واقع ظهور النظرية النقدية. فتباين هذه الاتجاهات دلالة وتفسيراً يرجح المحاولات التي تعمد إلى استقصاء المفاهيم المعرفية في النقد. وبما أن النقد إجراء يحدّد بالنظرية والتطبيق كما في الصيغ السردية Narrative Moods والمنهجية على النحو العلمي في المنهج النقدي العام؛ تكون الحاجة إلى ضبط وتقييم اصطلاحاته ومجالات تداوله في الخطاب المعرفي أكثر إلحاحاً وإن تعارضت في بعض اتجاهاته التطبيقية.

لقد لعب المصطلح النقدي دوراً هاماً في تحديد وتعريف الكثير من الاتجاهات والنظريات النقدية، ولم يكتف بالتعريف المحدود، فمن خلال المقاربات المنهجية تداخل المصطلح النقدي بين مصطلحات عديدة اكتنفتها ظلال أيدولوجية حاولت تأطير الأدب والفكر عموماً ضمن قراءات تأخذ بالبعد الأيدولوجي للمفهوم والمصطلح على السواء دون أن العناية الكافية بالمحتوى النصي للمنتج المعرفي. إنها الممارسة النظرية (الشمولية) التي أطبقت على مسار التيار النقدي لعقود، فإذا كانت لكل أيدولوجية تياراتها النظرية في قراءة النتاجات الأدبية، إلا أن النقد ظلت

(*)كاتب ومترجم سوداني.

لديه مفاهيم وعملاً عقلياً بالمفهوم (الكانتي) كثيراً ما تتصادم مع رؤية الأيدولوجيات ومحدداتها ذات الصبغة المؤدلجة.

تعد الرواية أظهر المجالات التي تتضح فيها الممارسة النقدية الاصطلاحية منذ ظهورها كجنس سردي إبداعي يفرض باستمرار تحدياً كبيراً في مواجهة الخطاب النقدي، فقد تطورت آفاقها السردية ورؤيتها الكلية التي تنفذ من خلالها إلى العالم وتوازيه؛ وكان لازماً على النقد التوسع، بل والتعمق في تحليل ظاهرة الخطاب الروائي وذلك باختلافات المقاربات الجديدة التي تستجيب للتحدي. فنظرية تحليل الخطاب على سبيل المثال وهي ما يعني قراءة النص الروائي فيما وراء ما يتجلّى من الأحداث والشخصيات الروائية وبالتالي تفضي هذه القراءة إلى تأويل النص الروائي ومن ثَمَّ معالجة أسلوبية النص ولغته؛ فإنها فيما يبدو جملة من علوم ومعارف واستبصارات متداخلة وبدونها لا يتمكن النقد في مقاربته للنصوص الروائية ومن الاقتراب وفهم ومعالجة النص الروائي في العصر الحديث. ومع ذلك، لم تزل بعض المقاربات النقدية حبيسة الرؤى المنهجية والأيديولوجيا المؤسسة لها ببعدها الأحادي حين تحاكم النصّ الروائي وفقاً لرؤيتها المتصورة مسبقاً التي تقوم على مفاهيم اتخذت صفة السكونية، بينما العملية السردية في النص الروائي حركة ديناميكية وليست استاتيكية بتعبير علم الفيزياء. والشاهد، أن بعضاً من هذه التيارات ومناهجها قد أضاءت مرحلة مهمة في تطور الفكر النقدي ووسعت من المجال التداولي للنظريات النقدية ومهدت الطريق لظهور؟؟؟، فالتيارات التي أطبقت على الدراسات النقدية كالبنيوية قد مهدت الطريق لظهور مدارس ومناهج أسهمت في الفكر النقدي. فالنقد نسق متكامل Paradigm يطور من أدواته ويضيف إلى مسرده الاصطلاحات التي تشكل مداخل لنظرياته.

إذن ما هو الدور الذي يؤديه النقد وظيفياً، إن لم يكن التشريح والتحليل والتفسير؟ على اعتبار أن النقد هو التشريح بتعبير الناقد الكندي انثروب فراي، تحليل للنصوص (السرديات) أي قراءة ما تحمله النصوص الإبداعية والفكرية وما تحمله تلك المنجزات في مختلف ضروب المعرفة الإنسانية. ولما كانت المنجزات معطيات يتقوم بها النقد، فلقد اتخذ طريقة المواءمة ومنهج المقارنة ومبدأ المطابقة مقارنة مع تلك السرديات الكبرى التي تدعمها الأصول الفلسفية والفكرية التي صاغت أبنيتها التأسيسية، وأما النقد حديثاً فاتخذ مساره العام متنازعاً ومبعثراً بين فوضى كحالة النقد في الثقافة العربية، فأصبحت الدراسات النقدية للنصوص الإبداعية أو

المقاربات الفكرية المنهجية وتحليلات الظواهر في مجمل الخطاب الثقافي والنقدي تجريدا مبهما ورؤية غبشة لا تفضي إلى نتيجة بأسلوب يجهد في استنطاق النص قولاً، بمعنى تفسير القول بالقول دون أن يُعنى النقد أو الدراسة بالبحث العميق الذي يجلي ويسهم في إخصاب تلك النصوص. وما حالات الاجترار السردي في منظومة الخطاب النقدي التي تولّدت عنها مؤلفات وتصانيف مضخمة إلا تأكيدا على فرضية أن مسار النقد العربي لا يخلو من حركة ارتدادية تربطه بماضي التراث. وإن تكن من بين وظائف النقد تاريخ التراث ونصوصه أو بما يعرف بالنقد التاريخي. فالحاجة إلى إعادة تكوين بينة نقدية عربية تستدعيها الحاجة إلى وضع النقد العربي في مساره الصحيح، وذلك بمراجعة شاملة لمناهج النقد العربي وتوجيه مساره إلى حيث الوجهة المناطة بها.

تقوم المقاربة النقدية على علم السرد Narratology وتستمد محاورها من واقع محدّداته في النظرية السردية، وما تراكم عليها منذ أصبح السرد علماً يأخذ مكانه بين العلوم الإنسانية بأدواته المنهجية والنظرية والإجرائية. ولم يكن اختيار السرد في المقاربة النقدية ربطاً بمحتوى النصّ المخضع للدراسة بالمفهوم المتصور عن مجالات السرد داخل الجنس الأدبي القصصي، مع عدم ملاحظة ومتابعة النظريات التي اندرجت تحت اصطلاح السرديات وأصبح علماً شاملاً بأسس وقواعد معيارية ترسم بنيته المنهجية. فالأخذ بمنهج علم السرد لدراسة نصّ روائي يحيل مباشرة إلى دائرة العلوم والمعارف والنظريات النقدية المتداخلة Interdisciplinary تقوم في جزء منها على قواعد أشادها علم السرد واستخدمت من قبل مختلف المدارس النقدية. فعلى وجه من القول، فإن في اختيار النص الروائي المعني بالدراسة النقدية يتحدّد بالموضوعات التي تناولتها الرواية كنص سردي يتناول ظاهرة عوالم الرواية كظاهرة إنسانية آخذة ضمن إطار الأحداث. فقد تناولت الرواية هذه الظاهرة بتنوع سردي (حكائي) أثرى النص الروائي بعوالم شخصياته التي تحركت على مسرح الأحداث في الرواية، مثيرة لأسئلة وجودية قلقة مبعثها الحدث الروائي وأثره على مجمل المسار السردي واتصاله بموقف الشخصية الروائية. إنها محاولة النقد لاقتحام فضاءات السرد كاشفاً عن بعد معرفي يقع كحقيقة على متن السرد.

يحاول النقد تفسير مصطلحه وبالتالي تحريره منهجياً لتقديم رؤى مفاهيمية أشمل كما تموضعت في نظريات الأدب بإطارها الفلسفي وجدلها الذي صاحب السؤال الوجودي في تعيين ووصف الرؤى التي تشكل عالم السرد من حيث موقف

ووجهة النظريات النقدية المختلفة. وعادة ما تكون الإشارة في حقل دراسات الأدب والنقد من حيث دراسة العوامل الأخرى التي يكون لها أثر تأريخي أو أدبي على الأدب. ولكن صعود النقد كظاهرة معرفية لا يعني أن الوصف النقدي ينحصر في ملامسة سطح النص السردي كخطاب له نظمه وسياقاته التي تميزه عن غيره من الخطابات السردية الأخرى، بل شأنه شأن الأفكار والفلسفات والعلوم الإنسانية في محاولتها الانتقال بين مستويات الوجود والعالم الماديّ وإنشاء نص محاكي بالمفهوم الأرسطي للعالم أو مفسرا لعلاماته بالمفهوم السيميائي للغة. وإيً تكن الشروط الموضوعية التي تصوغ المصطلحات والمفاهيم النقدية فإن تحولاً جديدا وتحدياً قد أخذا بالصعود أيضاً في حقل الدراسات السردية يلزم قراءته بالصورة التي تقيس بها معالمه الضوابط النقدية.

سالم أبوظهير

التناص مع القرآن في الشعر الليبي

في عام 1966م ابتدعت الباحثة البلغارية جوليا كريستفا فكرة "التناص" كمصطلح نقدي جديد مشيرة في مقالة لها إلى أنه "في فضاء كل نص معين تتقاطع وتتنافى ملفوظات عديدة مقتطعة من نصوص أخرى"[1] دون أن تنسى الإشادة صراحة في نفس المقالة إلى فضل الكاتب والناقد الروسي ميخائيل باختين في اهتدائها لما اهتدت اليه.

ومع منتصف سبعينيات القرن الماضي صار التناص مجالاً للبحث في النقد العربي، وإن اختلف النقاد والباحثين في تحديد مفهوم واحد، واضح ومحدّد، متفق عليه لهذا المصطلح الوافد من بلاد الغرب، وذلك - فيما يبدو - بسبب اختلاف التيارات الفكرية والمدارس النقدية، لكنهم اتفقوا تقريباً على جدوى هذا المفهوم وعلى أن التناص كما يشير الناقد المغربي سعيد يقطين "أعطى دفعة جديدة للدراسة الأدبية وجعلها تنمو مختلفة عما كانت عليه في أواخر الستينات".

والتناص في أبسط معانيه كما عرفته كريستفا هو "ذاك التقاطع داخل التعبير مأخوذ من نصوص أخرى" وفي ضوء هذا التعريف أحاول استعراض بعض مظاهر وحالات التناص في الشعر الليبي مع آيات من القران الكريم أو مفرداته أو ألفاظه أو معانيه.

المهتم والمتتبع لحركة الشعر في ليبيا يلمس بوضوح استلهام بعض الشعراء فيها وحرصهم على تضمين قصائدهم بعض ما حوى القرآن الكريم من حكم ومعان ونصوص وآيات مقدسة لها امتداد عبر الماضي والحاضر والمستقبل، ولقناعة الشاعر الليبي وإيمانه الكامل واعتقاده الجازم بأن هذا القران كلام اللّه، وأنه منهل لا ينضب، يقوي نصوصه الشعرية ويزيد من بهائها وقيمتها، ويقترب باستدعائها من وجدان المتلقي الذي يخاطبه الشاعر ويخطب وده.

وضمن هذا السياق فقد استثمر الشاعر الليبي مفردات القرآن الكريم وآياته ودلالة هذه الآيات ووظفها بشكل موفق في أغلب الأحيان في شعره، حيث رفع بهذا

التوظيف الموفق من قيمة النص الشعري حين حمله بدلالات قوية انسجم فيها النص الشعري مع النص القرآني لينتج الشاعر بذلك خطاباً مبدعاً وجميلاً.

ففي قصيدة "النجوم" للشاعر عبدالمنعم المحجوب يقول:

كنتُ منذوراً للصمت نجماً بعد نجم

غير أنني صرختُ

ولم يكن أحدٌ هناك ليغفر خطيئتي.[2]

في المقطع السابق وظف الشاعر مفردة "خطيئتي" التي وردت في سورة الشعراء بقوله تعالى: "وَالّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ"[3] وبحسب تفسير الطبري للقران الكريم فإن هذه الآية وردت من فم النبي إبراهيم احتجاجاً على قومه، في أنه لا تصلح الألوهة، ولاينبغي أن تكون العبودة إلا لمن يفعل هذه الأفعال، لا لمن لا يطيق نفعاً ولا ضرّاً[4]. أما المحجوب فقد كسر حاجز الصمت محتجاً ومنذوراً له، في غياب من طمع في حضورهم فغابوا، فوظف بذلك ما قاله النبي إبراهيم ليسجل احتجاجه بصراخه وعدم سكوته.

وحفلت قصيدة "المرأة المكان المرأة القصيدة"[5] للشاعر مفتاح العماري بعديد من مظاهر التناص مع القرآن حين يقول:

قلت أعوذ بمن (يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي)

يا مكوّن الماء الأول

والنهد الأول

واللسان الجريء

أعوذ بك

من الشجر المتشيئ

ومن الظلمة في النهار

و"يا أيها المدثر"

دثّر الظلم بالضوء

والثلج بالنار

ثم يمضي في قول في مقطع آخر من نفس القصيدة:

ولبرهة

هو المكان شجرة "في جيدها حبل من مسد"

ترنم الفتي

أحد

أحد

ويتجلى التناص مع القرآن في ما سبق في "أعوذ"، "يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي"، "يا أيها المدثر"، "في جيدها حبل من مسد"، وفيها كلها جاء التناص مشابهاً بشكل تام وكامل لما ورد في القرآن تركيباً ومضموناً، لكن براعة الشاعر كمنت في تضمينه كلَّ مفردةٍ مكاناً يتناسب وينسجم مع سياق القصيدة البديعة، فصارت كأنها جزء من بنيتها كلها.

الشاعر خالد زغبية استحضر الآية القرآنية الكريمة "رَبَّنَا إِنَّ كَمَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَه وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ"[6] في قصيدته "ايقاعات متداخلة""[7] حين يتساءل متعجباً:

ما ذا جنت يداه

لكنما هذا جناه. .

والده وما جنى على احد

". . وما للظالمين من أنصار. . ".

بينما استغل الشاعر عمر الكدي بنية النص القرآني وصاغ هذه البنية بشكل شعري مؤثر في مقاطع متعددة من قصيدته الطويلة "منفى"[8] معبراً وفي كل مرة بشكل أخاد مختلف عن آلام الغربة وما يعانيه وهو في المنفى بعيداً عن وطنه . ونلمح هذا من قوله:

كأنك على الصراط تمشي

وتخشى أن تسقط في الجحيم

وفي هذا تناص مع الآية التي تقول: "اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ". [9]

والصراط المستقيم في التفسير هو الإسلام وهو الطريق الذي لا اعوجاج فيه، وكأن عمر الكدي يشير لصعوبة أن تمشي دائماً في طريق صحيح، معبراً عن خوف دائم وقلق مستمر من أن يحيد الشاعر عن هذا الصراط فيسقط في الجحيم.

ثم تتوالى حالات التناص عند الكدي في هذه القصيدة فنلمحه بشكل واضح حين يصف بعض مظاهر الجمال في وطنه الثاني هولندا، فيقول:

أينما وليت وجهك ثمة ماء

أيها الماء يا روح الحياة

كم شكلاً لك وكم جسد؟

وأيضاً حين يقرر ببساطة التباين والاختلاف بين وطنه الأول ليبيا ومنفاه ووطنه الثاني هولندا ويوظف ببراعة ويسر شجرة الزيتون، وشجرة التين لتكتمل حكاية التناص عند الكدي مستشهداً بقَسم اللّه في كتابه بهما "وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ وَطُورِ سِينِينَ"[10] فيقول:

لا تين ولا زيتون في هولندا

ولا طور سينين.

أما الشاعرة رحاب شنيب فقد وظفت جانباً من القصص القرآني في قصيدتها "أحلام حافية" فقالت في مقطع منها:

هزي إليك

بجذع الحب

وامشي حافية

ما بين مبتدأ القصيد

وقافية

ويتضح بشكل جلي الموسيقى الجميلة في المقطع السابق، ويعكس مدى تمكن الشاعرة وبراعتها في توظيف القص القرآني في القصيدة لتكتمل الفكرة وتزداد جمالاً بعد تناصها مع ما ورد في سورة مريم بقوله تعالى: "وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ

تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا". [11]

وتمضي الشاعرة وفي نفس القصيدة فتوظف شخصية من الشخصيات القرآنية تخاطبها بشكل مباشر وآسر فتقول:

يا امرأة فرعون

هبي قلبك

للتعساء

ذوي القلوب الخاوية

فيما تحذو الشاعرة أم الخير الباروني حذو الشاعرة رحاب شنيب فتوظف قصتا موسى ويونس في قصيدة جميلة ورد في أحد مقاطعها:

قتلتك

وتزعم أن نداء راودها بخفوت

"ألقه في اليم"

وتدري أنك لست بموسى

لتنجو في التابوت

وماكنت ليلقمك الحوت

وبحسب اطلاعي ومتابعتي المتواضعة لبعض نتاج الشعر الليبي، لمست أن سورة يوسف وقصته نالت حظاً أوسع وأوفر من باقي سور القرآن وقصصه فوظفوها في الوقت والمكان والسياق الذي يناسب كل قصيدة وكل شاعر، فحضرت في المجمل شخصية يوسف بكثرة في نصوص الشعر الليبي، فنجد مثلاً الشاعرة رحاب شنيب تورد اسمه صريحاً حين تقول:

يوسف بالبئر

ليس الذئب آكله

بعض القلوب

تبقى

وحوشاً ضارية.

تم تختم قصيدتها على النحو التالي:

صوتنا المسلوب

قدّ من دُبر

وأحلامنا سكبتها

روح باكية.

والشاعر عبد اللطيف المسلاتي تتناص بعض مقاطع قصيدته الشهيرة "ارهاصات زمن السقوط" مع بعض مفردات وأحداث سورة يوسف في القران حين يقول:

أيتها العير أناشدكم

متى ترتفع الراية فوق الذل وفوق العار، وفوق الهون

والجمع شتات، فما بال النسوة يا هذا؟

تعشق كهلاً

تنجب طفلاً

وتنام عن العورة دون حياء

روح باكية.

وزخرت قصيدة النافذة[12] للشاعر رامز النويصري ببعض التناصات القرآنية من سورة يوسف استلهمها رامز بجمال وأيضاً بكتمان لم يبح به لكن القارئ أو السامع النبيه يمكنه أن يكشف ذلك من خلال هذا التناص الموفق الذي يدل على معرفة كافية بإشراقات القران الكريم من جانب الشاعر حين يقول:

راوْدها

وقلْ قُدّ من قُبُل

أبعد ألفك عن لامِها

وهي الآية

أن تظلّ تاءها على الباب

وفي مقطع آخر من نفس القصيدة يتساءل الشاعر:

لما يا أمي علمتهم حلمي

لم يكيدوا،

اختصروا الطريق إلى العزيز،

قالوا: ستحلم بهن

وأخيرا هذه كانت بسطة سريعة موجزة وقراءة عابرة لبعض النصوص الشعرية الليبية التي تضمنت بعض التناصات القرآنية، والتي عكست مدى اهتمام الشاعر الليبي ومدى تعلقه بالنصوص القرآنية الصريحة منها أو المضمرة، وفهمه لها ولدلالتها ومعانيها، وعكست أيضاً مدى قدرته على توظيف قصص القرآن الكريم والشخصيات الواردة في محكم آياته في نصوصه الشعرية.

1. سعيد يقطين، انفتاح النص الروائي، النص والسياق، منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الثالثة 2006

2. عبد المنعم المحجوب، النجوم، قصيدة نشرت بمجلة أطلس الالكترونية، بتاريخ 27 يوليو 2017م . http: //atlasview. net/p=1924 .

3. الآية 82 من سورة الشعراء.

4. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لابي جعفر محمد بن جريرالطبري، تحقيق عبدالله بن عبد المحسن التركي، مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى 2001م .

5. مجلة الفصول الأربعة، السنة التاسعة العدد (35)، شهر ديسمبر 1986.

6. الآية 192 من سورة ال عمران.

7. مجلة الفصول الأربعة، السنة التاسعة العدد (34)، شهر سبتمر 1986.

8. عمر الكدي، منفى، مجموعة شعرية من إصدارات كتاب المستقل القاهرة 2015م .

9. سورة الفاتحة الآية 6.

10. الآيتان 1 و2 من سورة التين .

11. الآية 25 من سورة مريم .

12. رامز رمضان النويصري، النافذة، منشورات موقع بلد الطيوب (26) 2010م.

عبدالحفيظ العابد

شعرية المكان

في قصائد يوسف إبراهيم

مقدّمة:

تطمح هاته القراءة إلى إنجاز غاياتها المعرفية مدفوعة بدافعين، ذاتي يُمثّل نقطة البدء، وحافزاً أوليّاً يدفع الدارس نحو اختيار هذا الموضوع نظراً للعلاقة التي تربطه بهذه النصوص، وبصاحبها، وموضوعي يُعيد صياغة هاته الرغبة الذاتية في شكل رؤية معرفيّة، تتغيّا تقديم قراءة موضوعية، لا تنحاز إلا للنص، وتسلك من أجل بلوغ أهدافها، واختبار صحّة فروضها، منهجاً تحليليّاً، يعاين من خلاله القارئ النص على أنه بنية لغوية لازمة مكتفية بذاتها، تنطلق منه رحلة البحث لتعود إليه مستضيئة بدراسة غاستون باشلار عن جماليات المكان، ومفيدة من آراء يوري لوتمان في دراسته الموسومة بمشكلة المكان الفنّي، ومستنجدة ببعض مقولات الأنثروبولوجيا في كتاب جيلبيير دوران لإعادة الانسجام لبعض الصور الحلميّة التي تتمحور حول المكان الذي يسم النص عبر حضوره المتناقض بطابع التوتر، ويسهم بذلك في خلق فجوات تنشأ من لا منطقيّة العلاقة بين الكلمات المكانيّة؛ أي الكلمات التي تُحيل على المكان مباشرة، أو تلك التي يستدعي حضورها حضور المكان نحو الشخصيّات والأحداث.

تزعم هاته القراءة أنّ حضور المكان في النص الشعري مرتبط بحضور بعض عناصر السرد، هذا الزعم يُشكّل فرضيّة ومنطلقاً لهاته القراءة التي ستحاول أنْ تقف على تجليّات ذلك الحضور، تستنطق النصوص، وتنصت إلى تمتماتها، وتنظر في الأماكن المغلقة والمفتوحة، والعالية والمنخفضة من أجل تحديد سمات المكان الشعري في نصوص يوسف إبراهيم.

تسعى هاته القراءة للإجابة عن عدّة أسئلة يقدحها التقاء الشعر بالسرد عبر دراسة المكان، بوصفه مكوّناً سردياً، في نص شعري، من هنا تتفتّق بعض الأسئلة عن سمات المكان الشعري، ومدى إفادته من بعض عناصر السرد؛ لكنّ السؤال الأهم الذي يُطرح هو: كيف يتحوّل المكان إلى بانٍ كلّي للنص الشعري؟

1- المكان المغلق والمكان المفتوح:

تمتاز الأماكن المغلقة بحميميتها وخصوصيتها، فالركن والحجرة والمنزل أماكن أليفة [1]، تحظى بخصوصية كبيرة لكونها تتكتم على أسرار ساكنيها المحتمين بها من اتساع الخارج وشراسته، كما أنها تعوض الإنسان عن فقدانه منزله الأول الذي يُنفى عنه بفعل الولادة التي تضع الإنسان في مواجهة العالم؛ لكنّ ذلك لا يعني أنّ ألفة المكان المغلق دائمة في النص الشعري؛ ذلك أنّ "المكان الذي ينجذب نحوه الخيال لا يمكن أنْ يبقى لا مبالياً، ذا أبعاد هندسية وحسب، فهو مكان قد عاش فيه بشر ليس بشكل موضوعي فقط؛ بل بكلّ ما في الخيال من تحيّز"[2]، وهذا يشي بالتأثير المتبادل بين الإنسان والمكان مما يعني أنّ ألفة المكان أو عداوته ترتهن بحضور الإنسان فيه.

1. 1: استعادة الرحم:

يستدعي فِعْلا (الولادة والموت) مكانين مغلقين تنهض العلاقة بينهما على التناقض؛ إذ في حين يبرز الرحم بوصفه مكاناً للحياة؛ يقرّب القبرُ إلينا صورة الموت، رغم ذلك ينجح نص (سيناريو: أربعة مشاهد حية) [3] في التوحيد بين فعلي(الولادة والموت) مقرّباً المسافة بين مكانين متباعدين ليبتنيَ تصوراً جديداً للمكان، يقدّم القبرَ بوصفه رحماً آخر؛ إذ "ليست الحياة سوى انسلاخ عن أحشاء الأرض، بينما يمثل الموت عودة الإنسان إلى المنزل...، والرغبة الشائعة في أن يُدفن الإنسان في أرض وطنه ليست سوى المظهر الدنيوي للعودة الصوفية إلى الجذور إلى الجوهر، سوى رغبة في العودة إلى المنزل الأول"[4].

يتجسد المكان في هذا النص عبر فعل الولادة، وشخصية الجثمان؛ حيث نقرأ في المشهد الأول:

في غيبة ضوء الشمس الضائعةِ

يولد جثمانْ

ينفض عن عشب الرأس المنفوشِ

غباراً أزليّاً ودخانْ

يفتح عينيهِ

يترجل عن حفرتهِ

ويمزق قيد الأكفانْ

يسمع في الأفق صريخاً:

-"جبلٌ يعصمكم من طوفان

جبلٌ يعصمكم من طوفان"

يشي العنوان (سيناريو: أربعة مشاهد حية) ببنية دراميّة تنوجد داخل هذا النص الشعري، وبما أن "كل نوع أدبي يفتح أفقَ انتظارٍ خاصاً به"[5]، فإن سلطة العنوان تقطع أفق الانتظار هنا، فتفقس فينا دهشة التوقع التي تغدو أسئلة تحلق في فضاء القراءة ناشدة تدخل القارئ كي يفض هذا التداخل بين الشعر والسرد.

أفاد النص من الإسناد (يولد جثمان) في خلق فجوة: مسافة توتر[6]، تستحضر في الوقت نفسه: صورتي الرحم والقبر، وتجسد رؤيا مغايرة تفلت من سلطة الواقع الذي يُعاد تشكيله مما يستوجب إيقاد فتيلة القراءة لعلها تبدد كثافة النص، فعلاقة الرحم بالقبر التي تبدو في ظاهرها ناهضةً على التناقض، تنطوي على صلات خفية وثيقة؛ إذ إن الرحم مكان حميم لارتباطه بالأم التي ما انفك الإنسان يحلم باستعادتها، وما إن يتعذر عليه ذلك حتى يتجسد القبر على نحو مختلف بوصفه مكاناً حميماً يتيح للإنسان أن يستعيد أمه (الأرض)؛ فهناك "معتقدات متفرعة عن دفن الموتى تؤكد مفهوم انقلاب معنى الموت...، كما أن كثيراً من الشعوب يدفنون موتاهم بوضعية الجنين داخل بطن أمه، وهذا ما يفسّر بشكل جلي أنّ نظرتهم إلى الموت تنطوي على انعكاس للرعب الملازم له طبيعياً، وعلى تصورهم له كرمز للراحة الأصلية المفقودة"[7].

هكذا، يصالح النص بين الرحم والقبر، فتتجسّد العلاقة بينهما بوصفهما مكانين مغلقين، يمثّل كلٌّ منهما علاقة الإنسان بأمه التي تتمثل في الأرض عبر فعل التوحيد بين الولادة والموت؛ فالقبر يتخلّى عن عدائيّته للإنسان، وفعْل الولادة يغدو فعل موت، وهو ما يجعلنا إزاء فيض دلالي في هذا النص الذي ينفتح على أكثر من معنى، فولادة الجثمان تنزع عن فعْل الولادة بعده الزمني، وتُكثّف في المقابل زمن الموت عبر تغييب الشمس، لكنّ النص ينحج من جديد في التقريب بين صورتي الرحم والقبر من خلال الصورة التي يبتنيها الانزياح في قوله: (يترجّل عن حفرته)،

ففعل الترجّل يرسم صورة مغايرة للقبر تجعله أقرب إلى الرحم، هذا ما يؤكّده حضور الأفعال الدالة على الحركة نحو: (ينفض، يفتح، يمزّق)، وبناء على ذلك نستطيع القول إنّ ولادة الجثمان رمز إلى لا جدوى الإنسان الذي يولد ميّتاً، مسلوب الحقوق والإرادة.

2. 1: الولادة الثانية:

يفيد هذا النص من دلالة النص الغائب في تشييد المكان الشعري؛ ذلك أنّ استدعاء شخصيّات بعينها يقتضي بالضرورة استدعاء حمولاتها الدلاليّة، من هنا يمكن القول إنّ علاقة الرحم بالقبر توحي بمكان ثالث شريك لهما، حيث ينماز التابوت بأنه مكان مغلق، يلعب دوراً رئيساً في رحلة استعادة الأم، ومما يؤكد هذا الزعم أن بطن الأم والقبر والتابوت تتمثل بالصورة نفسها عند محلل رموز الراحة وتخيلاتها(8).

تُضحي القراءة فعلاً يتجاوز حدود النص الحاضر ليجوب فضاءات النصوص الغائبة التي ينبني النص في ضوئها، وبالعودة إلى نص (سيناريو: أربعة مشاهد حية) نستضيء بالنص القرآني بوصفه نصاً غائباً في قراءة المشهد الثاني:

يمشي صاحبنا في الظلمةْ

حافي القدمينْ

يتشكّل ظلاً للعتْمةْ

يبحث عن خمرٍ

يزدرد بها غصتَهُ

عن أذن تعذر بحّتَهُ

عن مأوى يرحم غربتَهُ

يبحث عن قبسٍ

عن نورٍ يهدي مشيتهُ

في ليلٍ داجٍ

لم يطلع فيه البدرُ

ولم تظهر فيه النجمةْ

يمثّل هذا المشهد عودة الإنسان إلى الفطرة البدائية مفيداً من علاقة الأقدام الحافية بالطفولة؛ إذ كثيراً ما تقرن القدمان الحافيتان بالطفل البريء[9]، كما أن النص الغائب يسهم في بناء دلالة العودة إلى الفطرة؛ ذلك أننا نقرأ هذا المشهد في ضوء قوله تعالى: ﴿وهل أتاك حديث موسى ¤ إذ رأى ناراً فقال لأهله امكثوا إني آنستُ ناراً لعلي آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى ¤ فلما أتاها نودي يا موسى ¤ إني أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى﴾[10].

ترتبط شخصية موسى عليه السلام بالتابوت ارتباطاً وثيقاً، حيث يبرز التابوت على أنه المكان الحميم الذي ولد منه موسى عليه السلام ثانية، إنه المكان الذي أتاح له استعادة أمه عبر رحلة أولى مهّدت لرحلة ثانية إلى فرعون وقومه تدعوهم أن يعودوا إلى فطرة الإيمان، وبالعودة إلى هذا المقطع نقف على العلاقة الوثيقة بين فعْل المشي وغياب المأوى الذي يجعل الحياة رحيلاً دائماً من غير وجهة، فالبيت هو عالم الإنسان الأول، بوجوده تبدأ الحياة مُسيّجة محميّة دافئة[11]، كما أنّ النص في هذا المقطع لا يزال يُلحّ على تكثيف العتمة، وتغييب الضوء، ومن ثمّ يُصبح الليل زمناً مغلقاً ذا أبعاد مكانية، تماثل ظلمته ظلمة القبر والرحم.

3. 1. تابوت آخر:

يشكّل البيت "جبلٌ يعصمكم من طوفان" شبه لازمة تتكرر أربع مرات في النص مع بعض التغيير الذي يحافظ على هذه العلاقة بين الجبل والماء اللذيْن يشكلان قطبي الطبيعة في نظر الصينيين[12]، إنه علوّ الجبل الذي يجابه اتساع الماء في علاقة يحكمها الصراع رغم أن بعضهم يرى وجوب "أن ينطبق الجبل على الماء لكي يظهر العناق الكوني"[13]، لكن هذا النص الذي يكتسب دلالته عبر علاقته بالنص القرآني يعملُ على تغييب صوت الأب (نوح) عليه السلام، فننصت إلى صوت واحد هو صوت الابن، لهذا نحن إزاء رؤية واحدة تعاين الجبل بوصفه مكاناً أليفاً يقي الإنسان غضبة الماء الذي يمثل المكان المفتوح، حيث نطالع في المشهد الثالث:

– "جبلٌ يعصمكم من طغيان الماءْ . .

جبلٌ يعصمكم من طغيان الماء"

الصمتُ يلفُّ الأجواءْ

ويزمجرُ رعدٌ

في الأفقِ الغربيِّ

ويُنذر يُنذر بالأنواءْ

قد يصبح فعل الإقصاء استدعاءً لشخصية نوح عليه السلام، والغياب حضوراً، ومن ثَمّ يُضحي الجبل والماء مكانين للموت من وجهة نظر الأب الذي ينشاد بحضوره مكان ثالث يتمثل في السفينة التي تؤدي دور تابوت موسى في الحفاظ على الحياة، وعودة الإنسان إلى الفطرة؛ لذلك يمكن القول: إن السفينة تابوت آخر حميم، يحفظ حياة الأب ومن معه من نزق الماء وخيانة الجبل، في المقابل يعجز الجبل عن تشكيل مأوى، فتنقضي عليه حياة الابن الذي يرمز إلى الرغبة في الإفلات من سلطة الأب، والتحرر من هيمنة المجتمع الذكوري الواحدي، هذا ما يشي به المشهد الأخير من النص:

في أوّلِ مفترقٍ

يوقفهُ

عمرُ الأحزانْ:

– "استظهر بشهادةِ ميلادٍ

من غير زمانٍ ومكانْ

وبطاقةِ تعريفٍ

تثبتُ أنّك معذورٌ

كونكَ إنسانْ

وأخيراً

وقِّعْ تصريحاً مدنيّاً

فحواهُ

دفن الجثمانْ

هكذا، يصمت الصوت الأبرز في النصّ أمام فوضى الخارج المفتوح الذي يمثل سلطة الأب، ويتلاشى طموح التعدد، فتتفتّق رغبة الإنسان في استعادة المكان المغلق، ويبرز الدفن بوصفه فعلاً إيجابياً يقابل فعل الولادة في أول النص.

تبدو العلاقة قوية بين المكان وعناصر السرد[14] متمثّلة في الشخصيات والأحداث، هذا ما تجلّى في النص السابق الذي قرّب المسافة بين الرحم والقبر، فصرنا إزاء مكان شعري، تستدعيه الشخصيات فيسجّل حضوره الرمزي؛ ذلك أنّ المكان هنا غير مصرّح به؛ لكنّ النص يُفيد من الحمولات الدلالية للشخصيات في خلق مكان شعري، يكتسب قيمته من خلال حضور الإنسان فيه، لذا لم يعد القبر مكاناً معادياً؛ بل أضحى يُمثّل مأوى في غياب المأوى، يشارك الرحم ألفته، ويستدعي من خلال علاقته به مكاناً مغلقاً آخر هو التابوت، من هنا يتضح لنا أن المكان المغلق مجسداً في الرحم والتابوت والقبر ينماز بألفته، إنه، كما تجلّى في النص، المكان الحصين الذي يظل الإنسان بين فقدانه واستعادته يواجه فوضى الخارج، وعداوة الأماكن المفتوحة.

.1 .4

يُمثّل البيت كون الإنسان الأول، وركنه في هذا العالم[15]، يحمي الإنسان وأحلامه من سطوة الخارج، مجسّداً المأوى الذي ينبثق فيه الشعور بالأمن والحماية، لذا يرى (باشلار) أنّ "كلّ الأمكنة المأهولة حقّاً تحمل جوهر فكرة البيت...، أينما لقي الإنسان مكاناً يحمل أقلّ صفات المأوى، سوف نرى الخيال يبني جدراناً من ظلال رقيقة، مريحاً نفسه بوهم الحماية"[16]، وهذا يعني أنّ الحماية معنى كامن في البيت، وجزء من وظيفته.

يستدعي نص (فتْح) عدّة أمكنة تاريخيّة ودينيّة مغلقة مأهولة، شكّلتْ لساكنيها مأوى يحميهم من ثورة الخارج وعدائيّته؛ لكنّ النص يعمل على سلْب هذه الأمكنة ألفتها، وينزع عنها أهمّ سمة للمأوى وهي الحماية، حيث نقرأ[17]:

(فتْح)

دخلتْ دار أبي سفيانْ

كسروا البابْ

دخلتْ كعبة إبراهيم

ما أغنى عنها ما كسبتْ

دخلتْ مسكنها

اهتزّتْ أرض الماء رَبَتْ

أخرجها السيل

أخذوا منّا تلك النملةْ

يحيل النص عبر عنوانه (فتْح) على حدث تاريخي دينيّ هو فتْح مكّة، ومن ثمّ يستدعي مكانين مرتبطين بهذا الحدث هما: دار أبي سفيان، والكعبة؛ إذ يشترك المكانان في سمة الحماية، وإذا كانت الحماية في دار أبي سفيان مرتهنة بلحظتها التاريخيّة، لحظة الفتح، فإنها في الكعبة سمة دائمة، وخصيصة ملازمة لها، تُمثّل جزءاً من هوية المكان، ثمّ يستدعي النص مكاناً ثالثاً مفيداً من دلالة النص الغائب؛ إذ نقرأ قوله: (دخلتْ مسكنها) في ضوء دلالة قوله تعالى: ﴿حتّى إذا أَتَوْا على وادي النَّمْلِ قالتْ نمْلةٌ ادخلوا َمساكنَكم لا يَحْطِمَنَّكم سليمانُ وجنودُهُ وهم لا يشعرون﴾[18]، وبالعودة إلى النص نلحظ كيف عجزتْ هذه الأمكنة المغلقة عن أنْ تُشكّل مأوى لعدم قدرتها على توفير الحماية، ومن ثمّ أضحتْ هذه النملة مطاردة من بيت أبي سفيان إلى كعبة إبراهيم حتى إنّ مسكنها لم يعد مسكناً بعد تجريده من أهمّ سمة للسكن وهي الأمان، فمفردة (سكن) ذات بنية شعورية، تُحيل على ما يشعر به الإنسان تجاه المكان، من هنا كان الإخراج من المسكن سبباً في مصادرة صوت النمْلة التي ترمز إلى الرائي المُحذّر لقومه، الذي يُبّصرهم بعواقب الأمور.

هكذا، يحاور هذا النص النصوص الغائبة، ويعمل على قلب دلالتها، فتحظى الأماكن فيه بوجود نصّس شعري مغاير لوجودها التاريخيّ، فتُضحي دار أبي سفيان، وكعبة إبراهيم مكانين غير آمنين، ويُصبح وادي النمل شاهداً على انقضاء حياة النملة وقومها تحت أقدام سليمان وجنوده بعد أنْ عجزتْ مساكنهم عن أنْ تكون مأوى، لذا وبناء على ما تقدّم يمكن القول إنّ الأماكن المغلقة في هذا النص تكتسب دلالتها من معارضة النص السابق، فبدتْ أماكن عاجزة، تخلّتْ عن حماية ساكنيها، وإذا كان البيت يُمثّل المقاومة، يقف في وجه العاصفة، متحديّاً غضب السماء[19]، فإنّ هذه الأماكن لم تعد بيوتاً لاستسلامها لسلطة الخارج، وانقياد النملة، بوصفها رمزاً، لفعل الإخراج الذي يمهّد لفعل الأخذ، ومن ثمّ يغيب صوت النملة كما غاب صوت ابن نوح في النص السابق.

2- المكان العالي والمكان المنخفض:

تستدعي ثنائية العالي والمنخفض ثنائيات أخرى؛ إذ إننا "نجد في مجموعة من الحالات أنّ العلو يوازي الاتساع، والانخفاض يوازي الضيق، وأنّ العلو يتطابق أيضاً مع الروحانية، أما الانخفاض فيتطابق مع المادية"[20]، كذلك تنماز العلاقة بين العالي والمنخفض بأنها علاقة بين المطلق والمحدود، والسماوي والأرضي، والأبوي والأمومي، والنهاري والليلي، حيث يصبح المكان في النص الشعري رمزاً مكتنزاً بدلالات متعددة تتجاوز حدود المكان الفعلية.

1. 2. أمومة البحر:

تبدو العلاقة بين السماء والبحر علاقة بين مكانين: عالٍ ومنخفض، ورغم اتفاقهما في اللون يظل كلٌّ منهما منفرداً بسمات تباعد بين المكانين، فتتولّد من هذه المسافة بينهما أسئلةُ القصيدة التي تبقى مستكنّةً حتى يقدحها فعل القراءة.

يبرز البحرُ بوصفه "المبتلع الأقدم والأعظم، كما تبين لنا من الاحتواء السمكي، هو اللجة الأنثوية والأمومية التي تشكّلُ...، لثقافات عديدة أنموذج الهبوط والعودة إلى ينابيع السعادة الأولى"[21]، هذا ما نطالعه في نص "درويش"[22]:

لماذا خُلقتَ أيا بحرُ أزرقْ

لماذا وُجدتَ أيا بحرُ أزرقْ

لماذا السماءُ تقلّد لونَكْ

وتلك الشموس بأفقكَ تغرقْ

ففي كلِّ صُبحٍ

يولد نجمٌ جديدٌ

ويخجل عند المساءِ ويغرقْ

يهبط العالي ليحلّ في المنخفض في صورة ليلية هابطة تهدفُ إلى ملامسة عمق الكون، وإعادة الاعتبار لما هو مادي، حيث "ينطلق خيال النظام الليلي لاستكشاف الأعماق"[23]، لنكون إزاء رؤيا شعرية، تعيد قراءة العلاقة بين السماء والبحر، لتُقدّم صورة حلمية تحاكي السماء فيها البحر، ومن قبل كتب (كوربيه) في إحدى رسائله عن رغبته في أن يرسم سماء عميقة جداً، تشبه في حركتها وبيوتها

وقبابها موجات البحر[24]، وبالعودة إلى الصورتين نقف على هذا التشابه الكامن في البعد الحلمي للصورة التي تجعل السماء انعكاساً للون البحر، "والواقع أنّ لكلّ صورة عظيمة عمقاً حلميّاً بعيد الغور، يُضيف إليه التاريخ الشخصي لوناً خاصّاً"[25].

هكذا، تتجسد أمومة البحر الذي يمارس فعل الاحتواء ليصبح مكاناً يواجه أبوّة السماء وسلطتها، ويسلب الشمس قداستها، إذ "الصعود المنير هو الذي يعطي للشمس قيمتها الإيجابية"[26]، لهذا يمكن القول: إن الشمس تحظى بحضور متماثل مع حضور النجوم في النص، حيث يعجز كل منهما عن مقاومة فعل الابتلاع الذي يمارسه البحر، فتنشأ حركة هابطة تدعو إلى اكتشاف الجوهر الأنثوي لهذا الكون، ذلك أنه إذا كان "الصعود دعوة إلى الخارج، إلى ما وراء الجسد، فإن محور الهبوط هو محور حميمي، هش وطريّ، والعودة الخيالية هي دائماً إدخال حسي، عضوي وباطني"[27].

يُضحي الهبوط فعلاً إيجابياً في النص، يشكل انتقالاً من فضاءٍ إلى آخر، ويوحّد بين مكانين متباعدين بعد أن ينقاد العالي إلى سلطة المنخفض معمّقاً إحساسنا بأمومة الأرض.

2. 2. سلطة المكان المنخفض:

يظل نص "درويش" الذي ينبني على سؤال فلسفي (لماذا خلقتَ أيا بحر أزرق) قادراً على الاحتفاظ ببعض أسراره التي لم تنجح الوقفة الأولى في كشفها، ذلك أن التقابل بين أبوّة السماء وأمومة البحر لا يمنع قيام صلة وثيقة بين المكانين العالي والمنخفض، فإذا كانت وظيفة أحدهما تختلف عن وظيفة الآخر، فإن اللون الأزرق يجمع بينهما (لماذا السماء تقلد لونك)، وهذا يعني أننا أمام فضاء أزرق يمثل السطح والعمق معاً، وينماز بموقفه السلبي من الإنسان، حيث نقرأ:

أيؤتى إليَّ برزقي كفافاً

وهذي النوارس في الجوّ تُرزقْ

وحوتكَ فيكَ

يُفَتِّح فاهُ

وحلقي يغصّ بمائكَ يَشرقْ

وأشرب منكَ الماءَ أجاجاً

ويشرب غيري

شراباً معتَّقْ

وتطفو المراكبُ فيكَ

وأغرقْ

تتحدّد العلاقة في هذا النص بين الإنسان والكون المتمثّل في السماء والبحر، حيث تصبح الحياة غير ممكنة في هذين المكانين اللذيْن يولّدان في الإنسان إحساساً بالعجز أمام سلطة المطلق الذي يتجسد في الزرقة المنشادة من المكانين معاً، وتغدو عودة الإنسان إلى العمق غير متاحة إلا بفعل الموت، أما الحياة نفسها فتستدعي مكاناً آخر هو بالضرورة غير أزرق، كما تُنشئ الأسئلة التي انبنى عليها النص حواراً داخليّاً يتمحور حول المكان الذي يلعب دوراً فاعلاً في إنتاج دلالة النص عبر إعادة تشكيل المكان شعرياً.

3. خاتمة:

يستدعي المكان بعض عناصر السرد في النص الشعري، فهو الفضاء الذي تتحرك فيه الشخصيات التي تظل حاضرة، رغم محاولة تغييبها؛ إذ إنها تكمن في النص حتى يشي بها المكان للقارئ، فتخرج عن صمتها عبر أفعال هي أيضاً ترتبط بالمكان الذي أتاح لها أن تتحرر، وبالعودة إلى النصوص السابقة ندرك أنّ شخصيات موسى ونوح وابنه والنملة حضرت من خلال المكان الذي ينشاد من خلال علاقة هذه النصوص بالنص الغائب الذي تُقرأ في ضوئه، من هنا وبناء على ما تقدّم يمكن أن نسجّل النتائج التالية:

- يتسم المكان في نصوص يوسف إبراهيم بحضور رمزي؛ إذ يُفيد النص من دلالة النصوص الغائبة ليُعيد تشكيل المكان شعرياً وفق رؤيا مغايرة.

- تتخلّى الأماكن عن واقعيّتها، لتكتسب قيماً شعرية مما يجعلنا نشهد تماثلاً بين أكثر الأماكن عدائيّة، ونتمثّل الرحم والقبر والتابوت على أنها مكان واحد.

- تعمل بعض نصوص يوسف إبراهيم على قلب دلالة النص الغائب، وتُضفي على الأماكن التاريخيّة والدينيّة سمات جديدة مغايرة لما عُرفتْ به.

- يُسجّل المكان في نصوص يوسف إبراهيم حضوراً لافتاً، فيغدو مكوّناً كليّاً ينطوي على سمات شعرية وأخرى سردية تجعلنا نعاين تقارباً بين الشعر والسرد، وهو ما يؤدّي إلى افتاح النص على عدّة قراءات ممكنة.

الهوامش:

1- للوقوف على ألفة هذه الأماكن انظر، باشلار، غاستون، جماليات المكان، تر: غالب هلسا، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط6، 2006م.

2- المرجع نفسه، ص: 31.

3- إبراهيم، يوسف، درويش: مجموعة شعرية، الناشر: المؤلف نفسه، غريان، ليبيا، ط1، 2001م، ص: 12-16.

4- دوران، جيلبير، الأنثروبولوجيا: رموزها، أساطيرها، أنساقها، تر: مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1993م، ص: 214.

5- كيليطو، عبدالفتاح، الأدب و الغرابة: دراسات بنيوية في الأدب العربي، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1997م، ص: 9.

6- انظر، أبوديب، كمال، في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط1، 1987م، ص: 89.

7- دوران، جيلبير، الأنثروبولوجيا، مرجع سابق، ص: 215.

8- انظر، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

9- نجم، خريستو، رمزية القدم والحذاء في الأدب و الفن، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط1، 2008م، ص: 45.

10- طه، الآيات: 8 -11.

11- انظر، باشلار، غاستون، جماليات المكان، مرجع سابق، ص: 38.

12- انظر، شينغ، فرانسوا، الفراغ و الملء: اللغة التصويرية الصينية، تر: عدنان محمود محمد، صلاح صالح، آفاق ثقافية، الكتاب الشهري، العدد48، نيسان2007م، وزارة الثقافة السورية، دمشق، ص: 100.

13- المرجع نفسه، ص: 103.

14- انظر، الطربولي، محمد عويد محمدساير، المكان في الشعر الأندلسي من عصر المرابطين إلى نهاية الحكم العربي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2005م، ص: 23.

15- انظر، غاستون، باشلار، جماليات المكان، مرجع سابق، ص: 36.

16- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

17- إبراهيم، يوسف، أسفار القلم المختون: مجموعة شعرية، الناشر: المؤلف نفسه، غريان، ليبيا، ط1، 2004م، ص: 8.

18- النمل، الآية: 8.

19- انظر، غاستون، باشلار، جماليات المكان، مرجع سابق، ص: 66، 67.

20- لوتمان، يوري، مشكلة المكان الفني، تر: سيزا قاسم، مجلة ألف، العدد السادس، ربيع1986م، ص: 90.

21- دوران، جيلبيير، الأنثروبولوجيا، مرجع سابق، ص: 202.

22- إبراهيم، يوسف، درويش، مرجع سابق، ص: 34-37

23- دوران، جيلبيير، الأنثروبولوجيا، مرجع سابق، ص: 178.

24- باشلار، غاستون، جماليات المكان، مرجع سابق، ص: 54.

25- المرجع نفسه، ص: 57.

26- دوران، جيلبيير، الأنثروبولوجيا، مرجع سابق، ص: 126.

27- المرجع نفسه، ص: 179.

عبدالمنعم المحجوب

وصايا محمود البوسيفي

في مجموعته الشعرية «لعلها شجرة بعيدة»[*1]

إذ أفكّر في محمود البوسيفي فإنني أتحدّث كشاعرٍ وصديق. الصداقة كما يقول دولوز ليست مجرّد رابطٍ، هي محايثةٌ تمنح الفلسفة سببَ وجودٍ كامل. بين البوسيفي وبيني حلمٌ يتعذّر تفسيره، نحن ننظر إلى عالم يتهدَّم كل يوم، ونخترع له أسباب وجودٍ جديدة. أوكتافيو باث ينصح الشاعر قائلاً "تلزمك فلسفة قوية". قصائد محمود البوسيفي تستجيب لهذه النصيحة، تعتبرها شرطاً، وهي تنتمي إلى حقل آخر غير اللغة التي عهدناها في كتابة الشعر العربي. كلّ بيت، جملة، عبارة، كلّ بياضٍ أيضاً يصنع صورةً. الصور التي تغذّي الشعر هي توأم المفهوم الذي يغذّي الفلسفة.

الفلسفة والشعر عندما لا يكونان مجرّد موضوع لغوي فإنهما يسكنان الحقل ذاته، ذلك الحقل الملتبس على الوصف والتحديد. ربما نستطيع هنا أن نتحدّث عن الحياة. عندما يكتب الشاعر قصيدةً فإنه يتحدث بشغف وانهمامٍ عن الحياة. . عندما يلتقط الفيلسوف مفهوماً فإنه يعيد صوغ صورة الحياة. أتحدّث هنا أيضاً عن الوفاء. أن نكون أوفياء للحياة ذلك يعني أن نحيا شعراً وفلسفةً. هكذا نُقبل على الحياة برؤية كاملة، رؤية خاصة غير مستعارة. . هذه المسألة ليست بديهيّةً، لأنها تحتاج منا إلى معرفة، إلى أفكار يقظة منفتحة. . هذا تماماً ما نعثر عليه في مجموعة "لعلّها شجرة بعيدة".

هنا.. لا أزعم أنني ناقدٌ، سوف أكتفي بتقديم قراءة. القراءة أقربُ. النقد أبعد من القراءة، في عمق النقد يعتمل منهجٌ ومسطرة. إذا أردنا أن نقرأ الشعر يجب أن نكتفي به. يقول باشلار: «لا يجوز أن نقرأ الشعر ونحن نفكر في أمر آخر". لنتعلّق أيضاً برغبة النّفاذ إلى أبعد مما يتيحه لنا التفكير. . أستعير من أدونيس عبارته الشهيرة: "إن النصّ مهما كان عظيماً يصغُر إذا قُرِئ بعقل صغير". أقول أيضاً أن

(*) محمود البوسيفي، لعلها شجرة وحيدة، دار الرواد، الطبعة الأولى: 2017.

الشعر يجب ألا يُقرأ، بل أن يعاش.

اللغة تقودنا إلى التفكير، ولكن علينا أن نستقبل صوراً لكي نكون في الشعر. الصورة في الشعر هي موت اللغة، ما لم نقل أنها الحدّ الأدنى منها، حفاظاً على المحبة التي تربط الكلام بالحياة. لا يجب أن "نفهم لشعر" بقدر ما يجب أن نكون فيه، أي أن نعثر على الشعر في ذواتنا، وعلى تلك الفلسفة القوية التي يمنحنا إياها الشعر، مثلما يمنحنا القدرة على الاستمرار بما يقتضيه ذلك من مقاومة. سأقول باختصار أن هذا الديوان جزء عضويّ من الرفض والمقاومة والتوق إلى تغيير العالم وإعادة خلقه انطلاقاً من الذات التي ترى، الذات التي لا تكتفي بالمشاهدة، بل تعلن عن نفسها. كلّما أشهر الشاعر قلبه يسترد العواصم والهواجس. ويعيد ترتيب العناصر.

في طيّات هذا النص، ونحن نرنو إلى ظل شجرة بعيدة، سوف نمر بصور وطبقات. . هذا النص ذو طبقات كثيرة إذا امّحت طبقةٌ تولد أخرى، وأثناء ذلك يؤثّث البوسيفي مكاناً خاصاً، إنه "حقل من حنّاء"(9)، وهو يقوم بذلك في زمن خاص، "كان الوقت أقرب للغبار"(11). هذه مسألةٌ جادّة، مرهقة، وتُشعره بالتعب، فأثناء عمليّة الخلق هذه لا يتردّد ويخبرنا عن مخاوفه:

"تفزعني خيالات الدم

وسقوط الشمس في كل مرة". (42)

إنه ليس انقضاء نهار وانبعاث آخر. هنا. . الليلُ – الليلُ الأثير لدى التائهين – لا يُصدُّ ولا يُقاوَم. نكرهُ أن يستمر هكذا مثل غطاء يحبس الأنفاس، ولكن ماذا علينا أن نفعل أمام المساء:

"المساء يهبط ثقيلاً ثقيلاً

كأنْ لا صباحْ". (42)

ثم ماذا يحدث لحقل الحنّاء ذاك؟ إنه بلاد بأسرها، "بلاد يطلع من ترابها الأولاد"(44)، الأولاد هم العوسج، هم الذين ينبُتون هنا عوسجةً عوسجة، يصبح المكان شائكاً، ويجب عليك أن تنتزع نفسك من هنا، يوصيك البوسيفي قائلاً: "تجنّبْ ظلّك"(45)، يزوّدك بأكثر من نصيحة:

"لا تقرأ كتب التاريخ وأنت تراقب السفن". (55)



الزمن ليس تراتبياً، قاسياً، أنت لست محكوماً بسطوته أو مرتهناً له، ويوصيك البوسيفي أن تنزعه بحركة تلقائية إذا أردت أن تكون أكثر تحرّراً:

"نهارات مايو تشبه الثياب القديمة". (47)

في هذه المجموعة الشعرية، في هذه القصيدة، هنالك أكثر من ذات. أو لأقل أكثر من صورة للذات. الشاعر – أولاً – يقف كفكرة خلف النص، هذه مسألة عاديّة طبعاً، ولكنه لا يغادر هذا النص بعد أن كتبه وقال لنا "هاؤم اقرؤوا كتابيهْ"، نحن الآخرون، أي نحن القراء المراقبون المنتظرون، بل يظل ساكناً هناك متوطّناً عباراته في انتظارنا كلّما قرأناه، وهو أي – الشاعر – على استعداد لأن يستبدل الصور التي كان قد قدّمها لنا. . إنها تتغيّر أثناء كل قراءة جديدة.

ثانياً. . الذات أيضاً كموضوع للانفعال. الشاعر في الحقيقة لا يخبرنا بمشاهداته عن آخرين يتيهون أو يغادرون أن يضحكون أو يتألّمون، بل عن ذاته تائهاً، مغادراً، ضاحكاً ومتألماً. إنه نحن كلما أردنا أن نحيا شعراً. كلّما دمجنا التجارب التي يخيّل لنا أنها لنا صرنا (نحن القرّاء) ذلك الشاعر الذي يقف الآن كفكرةٍ وراء القصيدة.

وأخيراً فإن هذه القصائد هي صورة أخيرة للشاعر الذي تنازل عن جسده المرئي ليعيد تشكيله في كلمات.

وأنت تقرأ هذه القصائد يُخيّل إليك أنك تقف فجأة للمرة الأولى في علاقتك المديدة باللغة أمام إعادة ترتيب للعناصر اليومية التي تستهلكها سعيداً، هذه العناصر تستعيد ذاتها مع البوسيفي (الوقت، المكان، الكلام، الحب، الأشياء، . . .)، أنت هنا لا تستعيد جوهرك الإنساني فقط، بل تقوم بتحصينه ضد الانتهاكات المتتالية والإحراجات التي تحاصرك. أنت تقوم باستعادة الجزء الحي من أيامك التي تتسرّب دون أن تقاوم انفلاتها كأنها القدر الذي لا فكاك منه. ولكن الشاعر يقوم بالإعلان عن برنامجه الخاص. إنه برنامج آخر مختلفٌ، فمحمود البوسيفي نجح في بث نفير الحواس بالقدر الذي أراده. . ليس إيحاءً فقط، بل بالمشاركة مع القراء

الذين هم أنفسهم الشاعرُ في إحدى صوره.

ختاماً. . . إننا نقرأ الشعر دائماً. بعض القصائد تسكركَ حدَّ الانطفاء، بعضها يصيبك بالضجر، بعضها يشعل ذاكرتك، بعضها يدعوك إلى الاكتفاء بنفسك، إلى آخر هذه القائمة العجيبة.

هذه المجموعة الشعرية (لعلها شجرة وحيدة)، عمل مفتوح يتجدّد أمام كل قراءة، وراء اللغة، ووراء التجربة، ووراء التوق إلى شعر نقيّ. . شعر خالص.

إسراء المنسي *

الانحراف الجنسي في عصر الحروب الصليبية

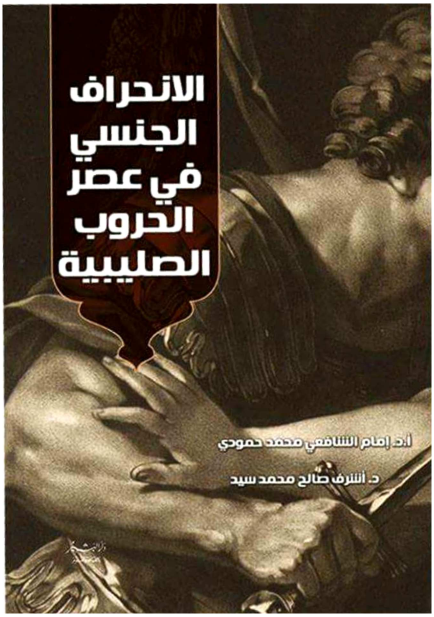
تعتبر الحروب الصليبية فصلاً رائعًا من فصول الرواية الضخمة التي تمثل الحياة البشرية، فقد أضفت مسحة أخلاقية ودينية على الاتحاد بين القوة العسكرية والإخلاص الديني، كما أنها عالجت الذروة من الجراءة والتقوى، وهوت إلى أحط مدارج الخزي والعار، وقد تنطوي أيضًا على نوازع المصلحة الشخصية، فالنوازع الدينية لم يكن الغرض منها سوى شراء الخلاص بثمن بخس، بينما ترمي النوازع الدنيوية إلى اقتناء الثروات وامتلاك الأراضي.

والواقع أن الكتابة التاريخية عن عصر الحروب الصليبية تدور في نطاق الرجال ومعاركهم وصراعاتهم في الأغلب الأعم، فتعددت الدراسات الخاصة بالجانبين السياسي والحربي سواء لدى المسلمين أو الصليبيين، وندر الاهتمام بالجانب الاجتماعي، وكثيرًا ما وجد الجانب الأخير ضمن دراسات مسحية عامة عن تاريخ الحروب الصليبية، واشتمل على صفحات قليلة العدد على الرغم من الأهمية الواضحة لذلك الجانب من أجل تحليل ظاهرة الحروب الصليبية من خلال البناء الاجتماعي لكل من الطرفين المتصارعين.

لقد ندر وجود دور المرأة من خلال المادة التاريخية التي وصلت إلينا من ذلك العصر، كما أن موضوع السلوك الجنسي في المجتمع الصليبي يُعَدّ من البحوث التي تحتاج إلى معالجة موضوعية دقيقة، نظرًا لأهمية الموضوع ودقته، وقلة المصادر الخاصة به، وتناثر المعلومات في الكتب.

ومن منطلق أن "التاريخ الجنسي" اتجاه حديث في الدراسات التاريخية في الغرب الأوربي والأمريكي خاصةً، فإن الكتاب الذي بين أيدينا في تناوله لموضوع "الانحراف الجنسي داخل الكيان الصليبي" يكشف لنا عن قسم من التاريخ الواقعي للصليبيين، وليس كما حرصت كتب الحوليات المبكرة على تصويرهم أنهم أطهار وجند المسيح ولا تحركهم سوى الزاوية الدينية، فهم عمليًا كانوا أشخاص عاديين

(*) كاتبة وأكاديمية من مصر



تحركهم ذات الدوافع والمشاعر التي حركت غيرهم. إن دراسة الكيان الصليبي الدخيل على المنطقة من الداخل ومن خلال الأمراض الاجتماعية التي استشرت فيه يمثل أمرًا على جانب كبير من الأهمية من أجل معرفة العوامل الداخلية التي مهدت لضعفه ثم انهياره في النهاية.

تتبع صفحات الكتاب (الصادر عن دار البشير للثقافة والعلوم، 2017) التاريخ الجنسي للصليبيين بدءًا من اشتراك البغايا في الحملات الصليبية على الشرق بقصد الترفيه عن الجند المشاركين في هذه الحملات، حيث التصقت روح الميوعة والانحلال الخلقي بالصليبيين منذ بداية قدومهم إلى بلاد الشام، فانغمسوا في كثير من الانحرافات التي اعتادوا عليها، وكان للخطايا الجنسية مثل (الزنا، الدعارة، اللواط، الشذوذ الجنسي) وشيوعها داخل المجتمع الصليبي دوافع وأسباب اجتماعية، واقتصادية، وعسكرية، ودينية.

لقد سادت حياة الفساد والمجون طبقات المجتمع الصليبي المختلفة، وعلى الرغم من سمو مكانة الطبقات الاجتماعية العليا، إلا أنها انهمكت في الملذات، وتناسى أفرادها منزلتهم وعلو مكانتهم في المجتمع، فارتكبوا الموبقات دون حرص، أو خوف من سوء عاقبة ما يفعلون. لذا يبرز الكتاب مظاهر الانحراف الجنسي في الطبقة الحاكمة، وطبقة رجال الدين، وطبقة التجار، كما يلقي الضوء على العلاقات الآثمة، والاغتصاب، وإدمان بيوت الدعارة في طبقة الفرسان والجنود، أضف إلى ذلك الشواهد التاريخية الدالة على انحراف طبقة العلماء والطلاب، وطبقة العامة حيث كان الشرق اللاتيني مرتعًا خصبًا للفسق والشرور.

كان تأثير الحروب الصليبية من الناحية الاجتماعية واضحًا في بلاد الشام أكثر منه في أي منطقة أخرى في العالم العربي، إذ أن البنية السكانية وعلاقات القوى الاجتماعية، والنظام القيمي والأخلاقي قد اهتزت كثيرًا نتيجة الاستيطان الصليبي الذي عاش فوق تراب هذه المنطقة حوالي قرنين من الزمان. فقد تأثر المجتمع

الإسلامي والعربي بسلوك الصليبيين الجنسي خاصةً مع مخالطتهم لأخلاقيات الصليبيين بكل ما فيها من حسنات وسيئات، لذا تعرض صفحات الكتاب ما سجلته بعض المصادر التاريخية المعاصرة للأحداث عن الانحرافات الجنسية للمسلمين في إطار الموضوعية والحيادية التاريخية.

كانت الدعارة في عصر الحروب الصليبية من أكبر وأشهر صور الانحراف الجنسي وقتئذ، ويتناول الكتاب عكا، وأورشليم القدس، بصفتهما من أهم المدن التي اشتهرت بالدعارة في الكيان الصليبي. وأمام هذا السيل الجارف من الانحرافات الجنسية التي عمَت كل طبقات المجتمع في عصر الحروب الصليبية، كان لابد للكنيسة الغربية أن تقوم بدور مهم للحد من هذ الانحطاط الأخلاقي الذي وصل إليه أبناء الغرب الأوروبي في المدن الصليبية في بلاد الشام. وقد اتخذت الكنيسة عدة إجراءات للحد من ذلك الانحراف متسلحة في ذلك بسلطتها الدينية على طبقات المجتمع المختلفة، يشير الكتاب إلى أهم هذه الإجراءات والتي تمثلت في عقد المجامع الدينية، وقرارات وعظات رجال الدين، وقرارات وقوانين الهيئات الدينية العسكرية، بالإضافة إلى دور الدولة ممثلة في الملوك والأمراء وقادة الجيوش، وكذلك دور بعض عناصر المجتمع في العمل على الحد من هذا الانحراف الجنسي.

لقد كان للانحرافات الجنسية أثر كبير على الحركة الصليبية، تناول الكتاب تلك الآثار من اضطرابات سياسية، وشائعات جنسية، والسبايا الصليبيات، وانحطاط مكانة رجال الدين، والأطفال غير الشرعيين نتاج العلاقات المُحرمة، وزيادة عدد المطلقات بسبب الخيانة الزوجية، وكثرة عدد المومسات، والنتاج الأدبي في تلك الفترة الذي أخذ طابع الألفاظ المبتذلة الداعية إلى الرذيلة والفسق. وقد دل ذلك كله على مدى الانحطاط الذي وصل إليه ذلك المجتمع الذي سقط بالفعل من الداخل قبل سقوطه على أيدي قادة حركة الجهاد الإسلامي من الخارج.

وهكذا، ألقت صفحات الكتاب الأضواء الكاشفة على ذلك الجانب من حياة الصليبيين خلال فترة وجودهم في بلا الشام (1095 – 1291م)، في محاولة من الباحثين الأستاذ الدكتور إمام الشافعي محمد (جامعة الأزهر)، والدكتور أشرف صالح محمد (جامعة ابن رشد)، لجمع شتات ما توفر في المصادر والمراجع عن السلوك الجنسي للآخر الفرنجي.

عبدالجبار الرفاعي

رحيل داريوش شايغان

مع غروب كل مفكر مضيء ينطفيء شيءٌ من نور هذا العالَم، ويتبدد شيءٌ من معنى الحياة فيه... رحل صباح الخميس 22 مارس 2018 عن عالَمنا في مستشفى فيروزكر بطهران المفكر الايراني داريوش شايغان، بعمر 83 عاماً.

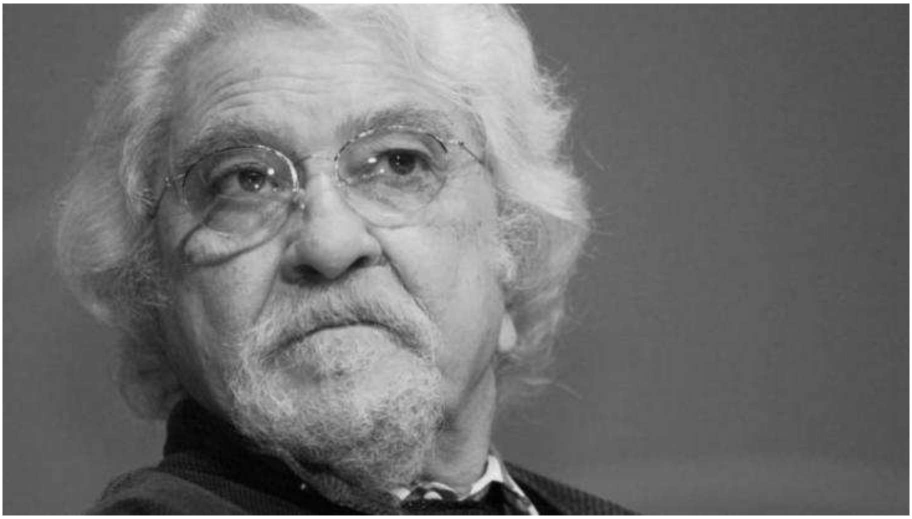
رحم اللّه شايغان الذي كان أحد أبرز مفكري الشرق العقلانيين الروحانيين. فقد كان ينفرد بعقله الذي يفكر بحرية خارج أسوار الأديان، على الرغم من شغفه الروحي بخبراتها الروحية، وتموضعه في تجاربها الايمانية.

في 24 يناير 1935 ولد داريوش شايغان في طهران، من أب تاجر آذربيجاني "تركي إيراني" شيعي، وأمّ سنية، تنحدر من سلالة أمراء وسلاطين جورجيين، ثقافتها روسية قفقاسية.

شايغان من الباحثين والأكاديميين القلائل الذين درسوا التيارات الفلسفية والفكرية الغربية، بموازاة دراسة الأديان والثقافات الآسيوية. كذلك اهتمّ بالميراث الفلسفي والعرفاني الإسلامي، من خلال تتلمذه الشفاهي على "آخر حكماء الموروث الإيرانيين"، وهم: "محمد حسين الطباطبائي، السيد جلال الدين آشتياني، أبو الحسن رفيعي قزويني، مهدي إلهي قمشهاي". فقد واظب على حضور حلقاتهم النقاشية ومجالسهم الخاصة، وارتبط بعلاقة وثيقة معهم. كما تميز شايغان بتكوين لغوي متنوع، فهو يجيد اللغات: الفرنسية، والانجليزية، والألمانية، ومُلمّ: باللاتينية، والسنسكريتية، والعربية، والتركية.

يؤكد شايغان على أن جوهر الأديان تلتقي فيه كافة الروافد والتعبيرات المعنوية، فإذا جمعنا بين "اكهارت" و"ابن عربي" و"شانكارا" وأضرابهم، فسيسود بينهم تفاهم وحوار بنّاء، ولكن إذا هبطنا درجة عن مستوى هؤلاء فسيواجهنا النزاع والمماحكات بشتى صورها، نزاع بين الكاثوليك والبروتستانت، وبين الشيعة والسنة، وبين أتباع مختلف الديانات والمذاهب الأخرى.

المفكر الايراني داريوش شايغان



المفكر الايراني داريوش شايغان

شايغان باحث ومفكر موسوعي، يطور ثقافته أفقياً وعمودياً باستمرار، ويعمل على تحديث أفكاره، بمواكبة ما هو جديد من معطيات معرفية، وإبداعات أدبية وفنية، وتجارب معنوية. لم أطلع على باحث من جيل شايغان في إيران يمتلك جسارته وشجاعته العقلية، فهو لا يخجل من المراجعة النقدية لرؤيته، ويحرص على غربلة آرائه. يقول بصراحة: "كنت على الدوام في تغيير متواصل". ويكتب في محل آخر: "أنا على الدوام في تحول فكري لا يتوقف. وإن كان مواطنونا في إيران من الصعب أن يغيروا فكرهم، لذلك مازلنا نقرأ حافظ الشيرازي وجلال الدين الرومي ومفكرينا قبل مئات السنين. ومن العجيب أن أعظم مفكرينا هم شعراؤنا، وأحدثهم حافظ الذي عاش قبل سبعمائة عام. ينبغي أن لا يساء فهمي، فأنا لا أحطّ من شأن هؤلاء العظماء". "لجلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي عالم مختلف عن عالمنا اليوم. بيئة ذلك العالم مختلفة تماماً. حينما نلاحظ القانون وحقوق الإنسان، نجد عالماً مختلفاً تماماً. ينبغي أن نتسلح بآليات متنوعة لمعرفة هذه العوالم المختلفة. لا يوجد مفتاح سحري واحد لكل العوالم. عندما نريد دراسة هذه العوالم لابد من وضعها في مراتب مختلفة. لا يصح خلطها. إنها عوالم متنوعة التعرف عليها بمثابة السفر من مرحلة لأخرى. في بعض الأحيان هناك قطيعة بينها".

تميز شايغان بنمط تكوينه المتنوع في الأديان الآسيوية والتصوف والعرفان

والحداثة وما بعد الحداثة، وبإتقانه لعدة لغات شرقية وغربية، وصياغته لأفكاره ببيان مكثف، ولغة بالغة الثراء والحيوية، ومهارته في نحت مصطلحات موحية شديدة الحساسية، ورؤياه المضيئة، وتأملاته العميقة الفسيحة لماضي وحاضر مجتمعاتنا ومصائرها، ومقدرته الفذة على الإصغاء لإيقاع الحياة ومتطلباتها المتغيرة، ومواكبته للمكاسب الراهنة للمعرفة البشرية، وتحرر عقله من الديماغوجيات الأيديولوجية، وتوهج وعيه وبراعته في عبور سجون المعتقدات.

تحركت المسيرة الفكرية لشايغان عبر ثلاث مراحل، طبعت كل مرحلة فيها رؤية خاصة حيال التراث والحداثة، وآسيا والغرب، والماضي والحاضر، والتخلف والتنمية، والهوية والثقافة، والدين والمعنوية، ودين العرفان ودين الشريعة، والآيديولوجيا والتراث، والحوزة ورجال الدين، والعقل والأسطورة، والانحطاط الثقافي، وغروب الآلهة وموت الأساطير، وانهيار النزعة المعنوية، والعدمية، والشيزوفرينيا الثقافية... إلخ.

لا يكف شايغان عن مواكبة المكاسب الجديدة في المعرفة البشرية، كما أنه يمتلك جرأة فائقة في تحديث مرجعياته، وتجديد أدواته النقدية، والعودة إلى عقله، وتمحيص أفكاره، وغربلة آرائه باستمرار. وعندما يكتشف تهافت أفكاره، سرعان ما يقلع عنها، ولا يتردد في الإعلان عن رؤيته البديلة، المغايرة لرؤيته في مرحلة سالفة، بل نجده أحياناً يعترف في أنه وقع ضحية خدعة فيما مضى. وهذا خُلق ثقافي لا نعثر عليه إلا نادًرا في ديارنا، المسكون فيها المثقف بتنزيه الذات، والتمسك الأبدي بذاكرته، وهويته النقية الخلاصية الساكنة، بغض النظر عن مضمونها، وقدرتها على الوفاء بمتطلبات عصر لا تنتمي إليه ولا ينتمي لها.

يعترف شايغان في كتابه "ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة"، الصادر عام 1982، أي بعد مضي سنتين على مغادرته لوطنه، بخطئه في انتمائه إلى "الغينونيين الإيرانيين الإسلاميين"، قائلاً: "لقد انتمينا إلى هذه المجموعة، كما انتمينا إلى مجموعة الهيدغريين الإيرانيين الإسلاميين، وانخدعنا مثلهم بحنين الماضي الجذاب. ولكن إطلاعنا الدؤوب على تحولات الفكر الغربي، أبعدنا عن هذه المجموعة، وجعلنا ندرك يقينا أن خمسة قرون من العلمنة لم تكن من دون فائدة للبشرية. في المرحلة الأولى كنت أنوح أيضاً. نعم! لأني كنت أخشى أن تنهار حضارتنا. أعترف في بعض الأحيان لدي تقييمات نابعة من حس الحنين".

لا يمنح شايغان الباحثين المهتمين بفكره هامشاً مناسباً لنقده، لأنّه يبادر لنقد ذاته، ويهتم بتحديث رؤيته وتجديد مفاهيمه، ولا يكف عن عبور المحطات في مسيرته الفكرية، تبعاً لمواكبته الجادة لرهانات الفكر والواقع. فهو يعلن أكثر من مرة، بصراحة أنه على الدوام: "في حالة سير وسلوك ومراقبة، أنا ما زلت في حالة السير والسلوك في الرؤى الكونية المختلفة، ذلك أني أعرف أن عالمنا ما زال في طور الصيرورة ولم يكتمل بعد".

ينحاز شايغان لقيم الأنوار، ويعتبر منجزات عصر الأنوار منجزات لكل الإنسانية. ويدعو الشرق لتقبل مرتكزات الأنوار الرئيسة. كذلك يأمل أن يعيد الغرب لإقليم الروح الضائع قيمته ومكانته. فالأديان التاريخية ليس لديها من جديد تدلي به على صعيد النظم الاجتماعية والسياسية والحقوقية. كما يرفض القول بنسبية القيم الثقافية، وبأن كل الثقافات متساوية، ولا يوافق طروحات دعاة التعددية الثقافية الغلاة المتطرفين، التي تتجاهل التمييز ضد المرأة، ورفض الحقوق والحريات، لأنها طروحات جوفاء عديمة القيمة في الغالب. لكنه يعتقد بتعدد مستويات الوعي "من أقدم وأسذج المستويات حتى أحدثها"، فهذه الإدراكات ليست في مستوى واحد، ولا هي ذات وجود متساو، وهذا لا يعني أن بعضها أفضل من بعض. وإنما فقط أن كل واحد من هذه المستويات صحيح قويم داخل أرضية خاصة، وثمة بين هذه الأرضيات شروخ وفواصل تاريخية وفصامات معرفية".

وقد نشر مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد مع دار التنوير ببيروت كتاب شايغان: "هوية بأربعين وجهاً" قبل عامين، بترجمة: حيدر نجف. كما بادرت مجلة قضايا اسلامية معاصرة قبل ذلك بتعريفه للقراء العرب، عبر نشر حوار موسع معه حول التعددية الدينية والثقافية، ومجموعة دراسات متنوعة نُشرت في محاور المجلة المختلفة.

د.شتيفان فايدنَر *

في رثاء الفيلسوف الإيراني داريوش شايغان

مفكر الحوار بين الحضارات والقواسم المشتركة

توفي المفكر الإيراني (الفرنسي) داريوش شايغان في طهران بتاريخ 23 مارس 2018، عن عمر ناهز 83 عاما، وهو أحد أهم فلاسفة العالم الإسلامي الحديث. كان يسعى -من دون أن يحدد نفسه طائفيا- إلى الجمع بين الروحانية الإسلامية والهندية والشرقية والفلسفة الغربية. وكل من زار منزله آخر أعوام حياته كان يدخل متحفاً خاصاً للأديان العالمية.

قبل عشرة أعوام كان يتمشَّى في شارع فينيسيا بيتش في لوس أنجلوس رجلٌ مسنٌ وأنيق، يتفحَّص بنظره تفاصيل المحلات المصطفة على جانبي الشارع: في واحد من هذه المحلات كان يتم بيع إكسسوارات هندية والترويج لطقوس شامانية وفي محل آخر تم إنشاء أستوديو لليوغا، وبجانبه كان يتم تقديم الوخز بالإبر الصينية، وبعد بضعة محلات أخرى كان يوجد محل للتدليك وكتب يابانية حول التنجيم والروحانيات، وأخيرًا محل لأحدث المنتجات من سيليكون فالي (وادي السيليكون جنوب خليج سان فرارنسيسكو) وبجانبه محل لموسيقى الروك المسجلة على اسطوانات "الفينيل".

هذا الرجل المسن اسمه داريوش شايغان. في وقت لاحق كتب حول ملاحظته تلك: "كلُّ شيء كان حاضرًا هناك في الوقت نفسه. وكأنما قد تمكَّن المرء من جعل جميع الطبقات المختلفة والمرتَّبة بعضها فوق بعض في جيولوجيا وعينا، مرتَّبةً على مستوى أفقي بعضها بجانب بعض".

شايغان المولود في عام 1935 كان كوزموبوليتيًا عالميًا بفضل اللّه. كان ينشر مؤلفاته بالفرنسية والإنكليزية والفارسية. ولكنه كان أيضًا يتحدَّث ويقرأ بالألمانية والسنسكريتية والروسية. وكلُّ شخص كان يزور منزله في الأعوام الأخيرة من حياته، كان يدخل متحفًا خاصًا للأديان العالمية. ومع ذلك فإنَّ هذا المنزل كان في

(*) كاتب ألماني.

مدينة لا يتوقَّع المرء أنَّ يجد فيها مثل هذا التوفيق بين الأديان، ومثل هذا الانفتاح على العالم - أي العاصمة الإيرانية طهران.

في منفى داخلي

بعد أن تم إبعاده من وطنه إيران في عام 1979 بسبب الثورة الإسلامية، عاد في عام 1991 المفكِّر والباحث المختص في الدراسات الدينية، شايغان إلى طهران، لأسباب ليس آخرها إنقاذ مكتبته. وعلى الرغم من أنَّه كان يعيش فيما يشبه المنفى الداخلي في طهران، إلَّا أنَّه كان واحدًا من الشخصيات القليلة التي كانت تشكِّل جسرًا بين نظام الملالي ونظام الشاه.

شايغان هو صاحب فكرة حوار الحضارات، الذي تم إطلاقه بمؤتمر عُقِد عام 1977 في عهد الشاه، ومن ثم أعيد إحياؤه في عهد الرئيس الإصلاحي خاتمي. لقد تم تتويج مبادرة شايغان حينما أعلنت الأمم المتَّحدة أنَّ عام 2001 هو عام الحوار بين الحضارات.

من المعروف أنَّ حلم المصالحة السلمية القائمة على أساس الاحترام المتبادل قد انتهى مع هجمات الحادي عشر من سبتمبر 2011. ولكن مع ذلك فإنَّ تحليلات شايغان القاسية للعدمية السائدة في الغرب وكذلك في المجتمعات الآسيوية قد اكتسبت بعد الحادي عشر من سبتمبر أهمية أكثر بكثير من ذي قبل.

ومع ذلك لم يكن شايغان فقط عالم اجتماع، بل كان فيلسوفًا وباحثًا مختصًا في العلوم الدينية - كانت تفصله عوالمُ عن النظرية العصرية ما بعد الاستعمارية، التي لا تريد معرفة أي شيء عن الأعماق الثقافية والدينية للمجتمعات المُستعمَرة.

كان منظور شايغان مختلفًا تمامًا: فبعد إكماله التعليم المدرسي في إنكلترا وسويسرا، بات يشعر بالحاجة إلى معرفة ما تبقى من إسناد وموقف ومن قوة مقاومة وكرامة في الإسلام بعد التقليد السطحي للغرب.

فهيمة فارساي
ترجمة: يسرى مرعي

كاتبات إيرانيات في المهجر يعبّرن عن هويّات متداخلة

بضلاعة لغوية ومن دون غرور أو عاطفية، يقدم الجيل الثاني من الكاتبات الإيرانيات في ألمانيا موازنة بين أنماط الحياة الألمانية والفارسية، ناسجات حياة والديهن في موادهن الأدبية. "شهرزادات" شابات أنشأن أعمالهن على تراث اليوتيوبيا المنهارة لأبناء جيل قاوموا حكم الملالي والشاه بإرادة قوية، واضطروا إلى بناء حياة جديدة في الخارج. فهيمة فارساي تسلط الضوء على روائيات في ألمانيا ناطقات بالفارسية.

نُشِرت روايات في ألمانيا لكاتبات ناطقات بالفارسية، منها ثلاث روايات لـِ: مهرنوش زائري-أصفهاني، نوا إبراهيمي، وشيدا بازيار. وهن جزء من الجيل الثاني من كُتّاب الشتات الإيراني، فقد هرب آباؤهن من البلاد بعد الثورة الإسلامية في عام 1979 لينتهي بهم المطاف - بالصدفة بشكل أو بآخر- في ألمانيا.

وباستثناء شيدا بازيار، التي وُلِدت في هيرمسكايل (في ألمانيا) عام 1988، فقد أتت راويات القصص الشابات إلى ألمانيا وهن أطفال آباء مضطهدين سياسياً خلال فترة الثمانينيات. تعرضن في البداية لعزل لغوي، ومنفى عقلي وارتباك ثقافي، وبدأن



شيدا بازيار الحائزة على جائزة لعام 2017 عن روايتها "طهران هادئة ليلاً". تتناول في كتابها مصائر أفراد عائلتها: والديها الهاربين من الثورة الإسلامية عام 1987. وُلِدت في عام 1988 في ولاية راينلاند بالاتينات بألمانيا.

بالكتابة كبالغات ليدونّ حكايات هوياتهن الهجينة. لذا فإن كتبهن، التي تحمل العناوين "33 قوس ومقهى" (زائري-اصفهاني)، "ست عشرة كلمة" (ابراهيمي) و"طهران هادئة ليلاً" (بازيار)، تشير بشكل لا ريب فيه إلى مصدر إبداعهن، كما ترتبط أيضاً بتاريخ إيران الحديث.

تواجه الكاتبات الثلاث محنة الفرار ووصولهن غير المرحب به إلى ألمانيا بلغة استيقظن بها من كوابيسهن ذات مرة وهن أطفال، بلغة يحلمن الآن بها بحياة ملونة: بالألمانية.

قضايا وجودية

إن القضايا التي عالجتها "الشهرزادات" الشابات هؤلاء ذات تقليد طويل في هذا النوع من أدب الهجرة. فهي لا تختلف جذرياً عن المواد التي غطّاها الجيل الأول. بيد أن رائدات الأدب هؤلاء أنشأن أعمالهن أيضاً على تراث اليوتيوبيا المنهارة لجيل قاوم حكم الملالي والشاه بإرادة قوية عظيمة، وذهبوا إلى المنفى بائسين واضطروا إلى بناء حياة جديدة في الخارج.

وخلافاً لمعظم سرديات الكتّاب "القدامى"، يرسم خلفاءهم الشباب صورة نزوح إيجابية نسبياً بوصفه تحرّراً . وقد خفّف، عدم انحياز جيلهم، من وطأة الكتابات المتناقضة للأكاديمية حول الداخل والخارج، المكان وانعدام المكان، الأصل والهوية، مقدمين حججاً لدعم التسامح في كلا الجانبين –بينما يتبعون قواعد جماليات الأدب.

وهكذا تركّز قصصهن على الأفراد الذين يعانون من عبء التقييمات الكاذبة ويحاولون تحرير أنفسهم منها، سواء أكانت أسماءهم مهرنوش مثل بطلة رواية



مهرنوش زائري-أصفهاني، وُلِدت في أصفهان، إيران عام 1974، هربت مع عائلتها إلى ألمانيا في عام 1985. نشأت في هايدلبرغ، ودرست البيداغوجيا الاجتماعية في فريبورغ ونشطت في العمل مع اللاجئين منذ عام 1999.

زائري-أصفهاني أو منى، مثل الشخصية الرئيسية في رواية إبراهيمي، أو ناهد، لاليه ومراد، الذين يحكون القصة في كتاب بازيار.

وتكشف وجهات نظرهن الفريدة أبعاداً جديدة للقارئ؛ إنهن ينظرن إلى عوالم الثقافتين بنظرة شخص خارجي ويصورن بوضوح هوياتهن المختلطة، المنسوجة معاً باستخدام روابط ملونة من مختلف الأشكال والصيغ.

وفي الآن ذاته، ينتقدن العناصر"المزعجة" في كلا النظامين حين تبدو، من وجهة نظر إنسانية، غير متوافقة مع الفكر الحر، بينما يسبرن حيّز التجربة بين السياسة، والتهميش والحرية الفنية في عالمين وثقافيين.

وعلى النقيض من قراءات النقّاد الألمان، لا تُعنى هذه الأعمال دائماً بمجاورة الحياة التقليدية والحديثة، ولكن غالباً برسم مكان تلتقي فيه نقاط الاختلاف هذه وتنسجم بشكل جيد، بطريقة تتطلب مهارة فائقة للتصوير.

مصادر الإبداع

تحكي رواية السيرة الذاتية لمهرنوش زائري-أصفهاني، على سبيل المثال، قصة فتاة وُلِدت وترعرعت في نهر زاينده رود في أصفهان مسقط رأسها.

وبعد وصول آية اللّه الخميني إلى السلطة، فرّت بطلة الرواية الشابة ووالديها إلى تركيا، في البداية إلى البوسفور في اسطنبول ومن هناك إلى أنهار ألمانية مختلفة مثل نهر شبري، وهافل ونيكار، لينتهي بهم المطاف في هايدلبيرغ.

وتصبح تدريجياً البلدة الجامعية الصغيرة، حيث بدأت حياتها الجديدة، مكاناً حيث تذهب للبحث عن الفضاءات المألوفة لطفولتها في أصفهان.

أما رواية "ست عشرة كلمة" فهي نافذة واسعة مفتوحة على السيرة الذاتية لمؤلفتها ذات الـ 38 عاماً ابراهيمي. التي فر والداها أيضاً فيما مضى من الثورة الإسلامية في إيران.

وقد وُلِدت منى، بطلة الرواية، في طهران، ولكنها عاشت في كولونيا (ألمانيا) منذ طفولتها المبكّرة ونشأت تتقن لغتين. وهي تعرف مسقط رأس والديها من خلال رحلات سنوية لزيارة أقارب في إيران.

وبعد أن أنهت دراستها ، وشرعت برحلة بحثية صحفية طويلة إلى طهران ، تبدأ



نوا ابراهيمي (38 عاماً)، فرّ والداها بعد نشوب الثورة الإسلامية في إيران.

علاقة غرامية مع رجل متزوج، لا يعلم بها حبيبها الألماني في كولونيا: "عندما هبطت في مطار كولونيا-بون، كان كل شيء قد اختفى. كما لو أن منى مختلفة كانت تترجل من الطائرة"، هكذا تصف ابراهيمي بضمير المتكلم الحالة النفسية للساردة في روايتها بعد إقامتها في طهران.

بينما يشرح أبطال رواية "طهران هادئة ليلاً" مواقفهم وآراءهم حول الحياة الإيرانية والألمانية. والأبطال هم الأب بهساد، والأم ناهد، والابنة لاليه والابن مراد، الذين يروون قصصهم على مدى ثلاثة عقود، من عام 1979 إلى هزيمة الحركة الخضراء في عام 2009. تتميز الرواية بحضور شخصياتها النسائية وعوالمهن الغريبة بشكل ساحر. وفي ذات الوقت، تبني بازيار، التي تبلغ الـ 27 من العمر، تذكاراً للجيل الكامل الذي قاوم الأعمال الوحشية لنظام الملالي.

وتقول عن السياق السياسي والتاريخي لكتابها: "نعم، كان والداي جزءاً من المقاومة الشيوعية في إيران"، وتتابع "حصلت على الكثير من المعلومات الأساسية منهم، لكنني خلقت الشخصيات من نقطة الصفر". وفي الوقت نفسه، فإنها تشابه مراد، ابن العائلة، بوصفه ممثل لجيله الذي نشأ في ثقافتين أو ثلاث: إيرانية وكردية وألمانية. تؤكّد بازيار: "الهوية الهجينة هي أمر نموذجي في جيلي وجيل مراد".

(*) فهيمة فارساي، محامية وناقدة أدبية وفنية تنتمي إلى الجيل الأول من الكاتبات الإيرانيات في ألمانيا. وقد نشرت، إضافة إلى النصوص السينمائية، والمسرحيات ومسرحيات الإذاعة، ست روايات. تُرجِمت العديد من أعمالها إلى الانكليزية والاسبانية.